UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Revue
Philosophique

De la France et de l'Étranger

COULOMMIERS

IMPRIMERIE PAUL BRODARD.

Philos
R

Revue Philosophique

de la France et de l'Étranger

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

QUARANTE ET UNIÈME ANNÉE

LXXXI

(JANVIER A JUIN 1916)

142770
25/5/17

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, boulevard Saint-Germain, PARIS

B
2
R4
t.81

Portée philosophique et valeur utilitaire du rêve[1]

Si l'on met à part certaines indications du précédent chapitre où nous avons quelque peu anticipé sur les conclusions de celui-ci, l'étude que nous avons faite jusqu'ici est toute de science pure et entièrement désintéressée. Nous allons dans ce chapitre déplacer notre point de vue et rechercher les réactions du rêve sur la vie éveillée et ses applications à la vie pratique et à la morale individuelle. De là découle la division de ce chapitre en deux parties, l'une relative à l'influence du rêve sur les croyances de l'humanité, l'autre où sera recherché le parti utile que l'homme peut retirer du rêve, les services qu'il peut lui demander.

I. — Le rêve et les croyances de l'humanité.

Il est certaines croyances si universellement répandues à tous les âges de l'histoire et chez toutes les races, que l'on a senti la nécessité de leur trouver une explication aussi générale qu'elles-mêmes. Selon leur nature et surtout selon la mentalité et les opinions de celui qui les considère, on les désigne sous les noms de superstitions, de foi religieuse ou de croyances philosophiques; on y voit des révélations divines ou des suggestions démoniaques, des effets de la magie ou de la sorcellerie, des interventions quelconques de puissances surnaturelles diverses, ou encore des produits de la raison s'exerçant en toute liberté.

Peut-être le rêve peut-il fournir aux faits de cet ordre une explication plus simple, plus objective et plus conforme aux tendances de la science moderne.

1. Cet article est un chapitre détaché d'un livre sur le Rêve, qui doit paraître prochainement : cette indication est nécessaire pour rendre intelligibles certains renvois et allusions à d'autres parties de l'ouvrage.

La nature illusoire des rêves est reconnue aujourd'hui presque sans exception, mais on peut se demander quelle pouvait être la condition mentale des sauvages préhistoriques auxquels il arrivait de voir reparaître en rêve des personnages dûment morts et enterrés, sinon même mangés. Il semble que la première idée qui dût venir à leur esprit était que quelque chose devait survivre au corps, ayant l'apparence même de ce corps, mais distinct de lui et capable, tandis que ce dernier reposait dans sa tombe ou ailleurs, d'errer dans la nuit, de visiter les personnes que le défunt avait connues, de leur parler, de leur adresser des avis, des prières ou des menaces. De là, l'idée des ombres chez les anciens et des revenants chez les modernes. Ce n'est pas encore l'âme immortelle, mais cela ouvre la voie qui y conduit : cet être qui revient en songe n'est pas entièrement mort, peut-être le sera-t-il plus tard, mais il vient d'abord réclamer ce qui lui a été dérobé, implorer une sépulture ou crier vengeance pour quelque crime. De là à croire que cette effigie intangible, qui passe la nuit au travers des portes fermées et ne laisse au réveil aucune trace de son passage, est immatrielle, indépendante du corps, il n'y a qu'un pas : c'est la croyance à la survivance de l'âme et bientôt, la religion et la philosophie aidant, la croyance à son immortalité et à la vie future dans un éden plus ou moins dématérialisé selon le degré de l'évolution mentale.

Je ne veux pas faire crier haro sur moi en ayant l'air d'insinuer qu'il n'y a pas d'autres raisons de croire à l'immortalité de l'âme et à la vie future; je sais qu'il en est et je ne discute pas si elles sont meilleures ou pires, mais ce que je dis, c'est que l'origine de pareilles croyances peut bien être dans le rêve qui, le premier, aurait fourni à des intelligences barbares une notion positive, concrète, sur laquelle elles pussent s'appuyer.

Les croyances aux revenants, à l'immortalité de l'âme et à la vie future sont cousines germaines, bien que celles-ci soient plus évoluées, plus affinées que celles-là.

D'ailleurs cette idée ne m'appartient pas, bien que je l'aie conçue indépendamment, et antérieurement à mes lectures sur ce thème. Déjà Hervey de Saint-Denis l'avait aperçue : il dit en effet p. 308 :

« On trouve chez les philosophes et chez les poètes orientaux des passages relatifs à l'idée d'une existence antérieure qui me parais-

sent leur avoir été inspirés précisément par ces rêves dans lesquels nous voyons des choses qu'il nous semble connaître depuis longtemps et dont cependant au réveil nous ne nous souvenons point d'avoir eu réellement connaissance. »

Havelock Ellis rapporte à Spencer la priorité de l'idée que la croyance aux esprits a son origine dans les rêves. Wundt voyait dans les rêves l'origine de l'animisme. Tylor trouve en eux la source principale de la religion et de la philosophie.

Il n'y aurait sans doute pas beaucoup à chercher pour trouver des idées semblables plus ou moins nettement exprimées par des auteurs plus anciens. Bien avant les précédents, vers 1820, Ch. Nodier avait, dans *Le Pays des Rêves*, formulé une véritable théorie de l'origine onirique des croyances religieuses. Il écrit en effet :

« C'est le rêve qui a enfanté les images terrifiantes des dieux de l'Inde et de la Chine; et de là à croire que ces dieux ont quelque part dans un autre monde une existence réelle, il n'y a qu'un pas. C'est donc dans le rêve qu'il faut chercher l'origine des religions. » A l'appui de son idée, il dit que de Protagoras jusqu'à Lalande, tous les hommes qui n'ont pas rêvé étaient des athées. Je doute que cette proposition soit absolue et, en tout cas, je m'inscris en faux contre sa réciproque, sachant d'expérience personnelle qu'on peut être à la fois athée et grand rêveur. Mais cela n'empêche pas que j'accepte entièrement son opinion en ce qui concerne l'origine des croyances.

A une époque plus récente, Beaunis, à son tour, développe la même idée d'une façon très précise et en excellents termes. Il dit en effet, p. 285 :

« Les légendes qu'on trouve à l'origine de toutes les religions, les croyances aux êtres fantastiques les plus invraisemblables, les visions des mystiques, les manifestations quelquefois si étranges de l'art primitif (hindou, étrusque), ont en grande partie leur point de départ dans les souvenirs du rêve. L'Apocalypse de saint Jean n'est qu'un long rêve sur lequel a vécu le Moyen Age. Ce sont les rêves des mystiques qui ont engendré cette doctrine de l'Adoration du Sacré-Cœur, qu'a transformé le catholicisme, et on sait quelle est aujourd'hui l'influence de cette doctrine sur les consciences. La croyance à la survivance après la mort a son origine dans le rêve. »

Et plus loin, p. 286 :

« Voilà un homme primitif, ignorant, qui, dans un rêve voit apparaître un être qu'il a perdu : père, frère, compagne. Cet être lui parle, va, vient, agit dans les occupations auxquelles il se livrait de son vivant. Il en conclura naturellement que cet être n'est pas mort tout à fait et que quelque chose de lui survit après le trépas. Ce qui survit ne peut être le corps lui-même qui se corrompt et se détruit; c'est donc quelque chose à côté du corps et distinct de lui. Comme les images du rêve sont en général peu intenses et affaiblies, ce quelque chose qui survit doit être une sorte de forme vague, un double, une ombre. Puis graduellement cette idée qui ne s'est développée ni en un jour ni chez un seul homme, mais par une lente élaboration dans une série de générations, cette idée se transforme et s'épure; de la croyance grossière à une ombre qui survit après la mort avec les mêmes goûts et les mêmes occupations que pendant la vie se dégage peu à peu dans ses diverses manifestations la conception philosophique et religieuse d'une âme immortelle et d'une vie future avec son cortège de récompenses et de châtiments. »

De son côté, Freud déclare que les mythes et les légendes se développent suivant le même mécanisme que les rêves. Par contre, Durkheim nie l'influence des rêves sur l'homme primitif par comparaison avec le paysan qui semble rêver très peu et n'attacher pas grande importance à ses rêves. Mais Havelock Ellis fait remarquer qu'il serait abusif de conclure du paysan actuel à l'homme primitif, lequel devait ressembler surtout aux sauvages, beaucoup plus impressionnables, et chez lesquels sont toujours certains individus, sorciers, prêtres, devins, que leur mentalité et leur rôle dans la tribu rendent beaucoup plus susceptibles d'avoir des rêves, de leur accorder attention et d'en tirer parti. On trouvera dans l'ouvrage d'H. Ellis un intéressant exposé de ces questions, auquel je préfère renvoyer parce qu'elles m'entraîneraient trop loin de mon sujet.

D'après H. Ellis, le rêve, par la dissociation des différentes facultés psychiques et la tendance à l'objectivation de nos propres pensées, reproduit la condition psychique infantile, qui est aussi celle des peuples primitifs. C'est cette tendance à l'objectivation qui, chez ces derniers, enfante les anges et les démons. Ellis adopte même l'idée de Giessler, que la subconscience du sommeil correspond à l'état psychique embryonnaire. Il voit une preuve de

la légitimité de cette assimilation dans la similitude des attitudes, dans le sommeil et avant la naissance dans l'embryon. Il semble bien probable que cette ressemblance a des causes purement physiologiques et ne permet aucune induction légitime sur les affinités psychologiques. Même si ces dernières étaient réelles (ce que je ne crois pas, vu l'absence presque complète d'impressions sensorielles chez le fœtus), la preuve fournie ne vaudrait rien.

En dehors de ces croyances, il me semble qu'il en est d'autres dont la responsabilité pourrait être, au moins partiellement, rapportée au rêve. Il serait intéressant de rechercher dans les observations précises et scrutées avec la méthode scientifique que savent manier aujourd'hui les psychologues et les psychiâtres les faits se rapportant à la télépathie, à la suggestion mentale et à la prétendue influence d'êtres immatériels sur les choses de la vie terrestre.

Je puis citer ici à l'appui de cette idée un exemple qui me paraît fort démonstratif, fourni par une personne intelligente et cultivée, Mlle A., dont les croyances n'ont rien de commun avec les vulgaires superstitions :

« Après les obsèques, je tins à passer la nuit dans le lit où mon père avait été étendu. Vers le milieu de la nuit, je me sentis envahir par une sorte de fluide qui semblait venir du matelas et j'eus une impression de légèreté et d'élévation. Mon père alors m'apparut à la tête de mon lit. Sa physionomie était radieuse. Il me parla d'une voix qui n'avait rien de terrestre et que je ne puis comparer qu'aux vibrations de beaucoup de fines cordes métalliques légèrement agitées. Il me dit qu'il était très heureux, qu'il ne m'avait pas quittée; que, beaucoup plus puissant maintenant, il me protégerait et me rendrait ce que j'avais fait pour lui. Cette réflexion me surprit beaucoup, n'ayant jamais eu conscience du moindre acte de dévouement à son égard, mais au contraire, me voyant sans cesse de sa part, l'objet de continuelles gâteries. Je me sentais parfaitement éveillée et j'en fis la remarque, heureuse que cette vision fût quelque chose de réel. Elle me laissa un tel sentiment de consolation et de réconfort que je sens toujours près de moi la présence de mon père et en ai des signes évidents. »

Comme on le voit, il s'agit ici non d'un rêve, mais d'une vision à l'état de veille; du moins, est-ce ainsi que l'interprète très nette-

ment le sujet. Mais il semble bien qu'il n'y ait pas là une différence capitale qui interdise de citer cet exemple à l'appui de notre opinion. Il en est résulté chez cette personne une croyance profondément enracinée, d'après laquelle l'esprit de son père resterait présent près d'elle, présence réconfortante dans laquelle elle a puisé l'énergie morale nécessaire à supporter l'épreuve terrible de son isolement. Et la chose est d'autant plus remarquable qu'elle n'a point de convictions religieuses qui l'aient préparée à cette croyance.

C'est d'une façon analogue que pourrait s'expliquer la croyance à la préexistence, sinon celle de Pythagore et des anciens, au sujet de laquelle je ne veux hasarder aucune hypothèse, du moins celle qui, chez les modernes, a revêtu la forme d'une vague impression, d'une sorte de souvenir à demi inconscient, celle que Walter Scott a décrite dans l'*Histoire de la démonologie et de la sorcellerie* et qui imprègne tant de belles pages dans l'œuvre de P. Loti ainsi qu'un curieux livre d'H. de Régnier, *Le Passé vivant* Cela s'explique, à mon avis, tout naturellement de la manière suivante. Il nous arrive parfois d'éprouver à la vue d'un être, d'un tableau, d'un paysage, une impression intense de bien connu, quoiqu'il nous soit impossible de trouver dans notre mémoire la moindre trace d'une perception première qui nous l'aurait fait connaître pendant notre existence actuelle. On en peut trouver la raison dans le fait que nous avons déjà vu la même chose ou une chose très semblable dans une circonstance dont le souvenir s'est perdu, par suite de quoi il nous est impossible de la localiser dans le temps. L'amour du merveilleux fait le reste. Il n'est nullement nécessaire pour expliquer de pareils cas, d'invoquer la singulière hypothèse de L. Wigan, d'après laquelle la première impression eût été perçue par un hémisphère tandis que l'autre était occupé à d'autres spéculations, en sorte que lorsqu'une seconde impression viendrait plus tard frapper le second hémisphère, celui-ci la percevrait comme une impression première à laquelle s'ajouterait une vague notion de déjà-vu qui n'arriverait pas à se préciser. Bien plus énergiquement faut-il rejeter l'idée admise implicitement ou explicitement par plusieurs, en particulier par Mme de Manacéïne, d'après laquelle les états psychiques pourraient se transmettre de génération en génération,

grâce à la continuité du *plasma germinatif*. La longue étude qui a été faite relativement à la transmissibilité des caractères acquis a montré que ce qui pouvait se transmettre, c'était une conformité de structure et de constitution chimique, mais nullement une acquisition nouvelle d'un caractère matériel ou psychique. Si pareille transmission était possible, il y a longtemps que l'enfant saurait parler de naissance ou au moins parlerait de lui-même séparé de tout contact humain, à l'âge où se développent les circonvolutions cérébrales en rapport avec le langage, tout comme, ainsi que l'a montré L. Boutan, le gibbon, séparé dès sa naissance de ses forêts ancestrales et élevé dans un appartement de Paris, fait entendre à l'époque de la puberté un chant extrêmement particulier, manifestation réflexe de l'excitation sexuelle qui se produit en lui sous l'influence du développement des glandes génitales.

Dans un ordre d'idées quelque peu différent, il semble bien aussi que l'on puisse attribuer au rêve une part au moins dans la croyance aux incubes et aux succubes et aux scènes du Sabbat.

Ces croyances ont eu sur la vie réelle de l'homme éveillé une influence extrêmement grande qu'il n'est pas utile de faire toucher du doigt. Mais il serait abusif d'attribuer leurs effets matériels au rêve en s'appuyant sur ce qu'il se trouve à l'origine lointaine et oubliée de ces diverses croyances. Il n'en est peut-être pas de même pour certains cas plus particuliers.

Ce à quoi je fais allusion en ce moment est le vampirisme, pour lequel nous devons à un auteur qui n'est pas un psychologue de métier, mais un romancier à l'esprit très pénétrant, Ch. Nodier, une étude qui mérite d'être analysée ici.

Dans sa note sur le Vampirisme, qui fait suite à *Smarra*, Nodier émet une idée qui paraît fort intéressante au point de vue de la pathologie mentale et, dans une certaine mesure, de la responsabilité judiciaire. Pour lui, le vampirisme a deux facteurs : le cauchemar, qui présente à l'esprit la scène d'anthropophagie, et le somnambulisme, qui la fait passer du rêve dans les actes. Il s'agit ici, bien entendu, non de ce vampirisme d'outre-tombe (dont déjà Voltaire avait montré qu'il n'est qu'une grossière superstition) consistant en ce que des morts sortiraient de leur tombe pour sucer les vivants, mais de celui dont Nodier affirme l'existence chez les Morlaques et les Esclavons, où le vampire (vukodlack) est

un dément ou un obsédé parfaitement vivant qui va sucer des vivants ou plutôt se repaître du cadavre des morts.

On pourrait se demander s'il ne se passe pas quelque chose d'analogue pour les détraqués qui ont été surpris s'introduisant la nuit dans les cimetières non pour voler des bijoux, ce qui ne comporte aucun dérangement de l'esprit, ni pour dévorer des cadavres, fait qui sans doute ne se présente plus de nos jours si tant est qu'il ait jamais existé, mais pour se livrer sur eux à des actes obscènes. N'y aurait-il pas ici soit une combinaison de rêve et de somnambulisme, comme le suggère Nodier dans *Le Vampirisme*, soit une simple auto-suggestion par le rêve d'actes dont l'idée s'insinue dans un esprit malade et qui paraissent dans le rêve parce qu'elles sont repoussées à l'état de veille.

Le vampirisme n'est pas le seul phénomène par lequel se puisse traduire l'influence des rêves sur la vie éveillée. En dehors de ces faits odieux et horribles, on trouverait sans doute dans des rêves, si l'on cherchait assidûment de ce côté, l'explication de certains actes auxquel leurs auteurs se sont sentis poussés comme par une force mystérieuse. Nodier semble bien avoir entrevu ces choses quand il émet l'idée suivante qu'il ne fonde sur aucune observation mais qui est hautement suggestive et paraît bien d'accord avec les règles de la plus saine psychologie. D'après lui les actes que l'on répète fréquemment en rêve sollicitent le rêveur à les accomplir dans la vie éveillée. Par là, le rêve donnerait naissance à la manie : c'est en lui que toute folie aurait ses racines.

D'autre part, toujours selon Nodier, le rêve a une force communicative, nous dirions aujourd'hui une puissance de suggestion, par suite de laquelle ses effets s'étendent de proche en proche parmi ceux qui ont entre eux des relations journalières; et par là cette folie peut devenir épidémique.

Il y aurait là à ce qu'il nous semble toute une étude à faire, digne de tenter aussi bien le moraliste que le psychologue. Pour bien marquer de quoi il s'agit, je demande en l'absence d'observations vraies que je n'ai pas en ce moment sous la main, la permission de faire appel encore une fois à un romancier, Guy de Maupassant, dans la nouvelle intitulée *Magnétisme*. L'auteur met en scène un sceptique contant à un groupe d'amis un rêve qui a eu sur sa vie une étrange influence. Avant de se coucher, il a d'abord à sa

table de travail une hallucination (ne serait-ce pas une vision hypnagogique méconnue?) : une femme lui apparaît entièrement nue. Cette vision le surprend d'autant plus que cette femme il la connaît bien et la considère comme indigne de tout intérêt. Vingt fois il l'a vue sans songer à arrêter sur elle son regard. Il se couche et, en rêve, dans trois songes différents séparés par de courts réveils, il la revoit, mais cette fois dans ses bras et il la possède tout entière. Le lendemain, encore sous l'émotion de ce rêve si intense, il va chez cette femme, la trouve seule; elle tombe dans ses bras et devient sa maîtresse.

Quelle explication donner à ce rêve prophétique? Magnétisme, disent les auditeurs, influence secrète de quelque force supranaturelle. Et c'est bien au fond l'idée de Maupassant, car la croyance au magnétisme et aux forces secrètes circule dans toute son œuvre. Mais il soupçonne une interprétation physiologique et la met dans la bouche de son rêveur sceptique. « C'est peut-être un regard d'elle que je n'avais point remarqué et qui m'est revenu ce soir-là par un de ces mystérieux et inconscients rappels de la mémoire qui nous représentent souvent des choses négligées par notre conscience, passées inaperçues devant notre intelligence! »

Eh bien oui, c'est cela. Maupassant eût calqué sa conception sur la théorie que j'ai publiée en 1881 qu'il n'aurait pas dit autrement. Cette théorie nous permet de préciser son explication. Assurément cette femme a lancé à cet homme un de ces coups d'œil éloquents où une femme se donne. Peine perdue, l'homme l'a à peine remarqué et a relégué cela au rang des choses indignes de retenir l'attention parce que cette femme ne lui inspire aucun intérêt. Mais l'impression se réveille pendant le sommeil et devient le *primum movens* de la scène rêvée. Ce qui est à remarquer, et c'est pour cela que nous insistons sur ce cas, c'est que le rêve est devenu la cause déterminante d'actes de la vie réelle de haute importance; car c'est bien la scène du rêve et non l'impression première initiatrice de cette scène qui a poussé le rêveur à se rendre chez cette femme et à en faire sa maîtresse. C'est là un bel exemple de ce phénomène sur lequel nous aurons à revenir plus loin de l'influence des rêves sur nos actes de la vie réelle.

Cet exemple vécu que je déclarais ci-dessus me manquer, je le trouve un peu tardivement et presque calqué sur celui de Guy

de Maupassant dans cette mine inépuisable qu'est le livre d'Hervey de Saint-Denis. Nous lisons en effet, p. 348 :

« L'influence des actions habituelles des hommes sur la nature de leurs songes n'est contestée par personne; celle de leurs songes sur leur moral et sur leurs actions est infiniment plus forte et plus fréquente, à mon avis, qu'on ne le croit généralement. Des gens graves m'ont avoué que l'attraction ou l'éloignement qu'ils avaient éprouvé instinctivement pour quelques personnes n'avaient peut-être pas eu d'autre origine qu'un rêve agréable ou désagréable, auquel ces personnes s'étaient trouvées mêlées. Je connais quelqu'un qui devint tout à coup très épris d'une jeune fille qu'il voyait presque chaque jour depuis longtemps sans y faire la moindre attention, et cela uniquement parce qu'elle lui apparut dans un de ces songes passionnés et pleins d'enivrements où l'imagination déploie toutes ses ressources. »

L'idée avancée par Nodier, Guy de Maupassant, Hervey, nous l'exprimons aujourd'hui en disant que le rêve est une source d'auto-suggestions. Il y aurait intérêt à rechercher si cette idée est vérifiée par un nombre suffisant d'observations authentiques.

S'il en était ainsi, il y aurait dans la combinaison de ce facteur et de ma théorie du rêve une interaction de causes et d'effets qui pourrait avoir des résultats bien dignes d'attirer l'attention. L'idée d'une action blâmable, disons d'une violence quelconque, s'insinue dans l'esprit d'un homme dont la conscience est droite mais dont la volonté est faible. Cette idée, il la repousse de toutes les forces de sa conscience. Conformément à ma théorie, elle vient l'obséder en rêve. Il se voit dans des songes impressionnants accomplissant ce crime (un viol ou un assassinat, ou simplement un vol). A la longue, une invincible force d'imitation, un besoin de céder à cette auto-suggestion, qui est presque de l'hétéro-suggestion, car le rêve agit sur lui à la façon d'un conseiller étranger, se développe en lui; plus il y résiste, plus il repousse l'idée, plus elle revient l'assaillir en rêve et fortifier l'auto-suggestion qui, finalement, triomphe. De ce moment, dès que le crime a été accompli, le malheureux s'abandonne à des méditations incessantes sur son acte qui dès lors cesse de l'obséder en rêve et il se retrouve homme normal mais livré au remords du crime qu'il a commis. Par des faits de ce genre s'expliqueraient naturellement certains rêves

prophétiques ou prémonitoires. L'on voit que l'intérêt de pareilles conséquences dépasse la psychologie du rêve et s'étend aux graves problèmes de la responsabilité.

II. — Valeur utilitaire du rêve.

L'idée que les rêves peuvent avoir une utilité pratique n'est pas très nouvelle. Mais cette utilité a été comprise de façons fort différentes. Sans parler des rêves prophétiques ou prémonitoires, au sujet desquels nous nous sommes expliqués ailleurs dans cet ouvrage, on trouve de-ci, de-là, des indications sur les services que l'homme éveillé peut demander à ses rêves.

Un moraliste à rebours a dit que le meilleur moyen de chasser la concupiscence était de la satisfaire. On voit où nous mènerait l'application d'un pareil principe dans la vie réelle; le rêve ne pourrait-il nous procurer les mêmes avantages sans les mêmes inconvénients?

D'après Claparède, les rêves auraient pour fonction de servir de soupape de sûreté aux sentiments que les idées morales nous obligent à refouler pendant la veille et qui trouvent à se manifester dans le sommeil sans retentir par leurs effets sur notre vie éveillée. J'admets qu'il en est ainsi pour un homme d'un caractère assez fortement trempé pour résister à des suggestions de cette sorte, et assez philosophe pour se rendre compte que cette satisfaction en rêve possède, à bien peu de chose près, tous les avantages de la réalisation effective sans en présenter les inconvénients. Mais ce n'est là qu'une exception rare et, dans la plupart des cas, le résultat sera inverse ainsi que nous l'avons montré ci-dessus : celui qui aura obtenu en rêve la réalisation de désirs secrets sera porté par esprit d'imitation, par suggestion, à la réalisation effective des scènes de son rêve. La conception de Claparède est à peu de chose près le contre-pied de celle que je crois vraie et qui va être développée ici même.

Claparède est d'avis que le rêve aurait pour fonction de renouveler des souvenirs qui, n'ayant pas occasion d'être évoqués à l'état de veille, risqueraient de s'évanouir pour toujours. Ne serait-ce qu'en raison de son caractère finaliste, cette proposition ne sau-

rait être acceptée, même si le fait qu'elle invoque était vrai, et nous avons vu qu'il l'est bien peu.

Vaschide dit que, grâce aux rêves, aucun souvenir n'est jamais tout à fait perdu. C'est généraliser d'une façon tout à fait illégitime quelques cas bien rares attribués à la prétendue hypermnésie dans le rêve. En fait, malgré les souvenirs anciens qu'il ravive quelquefois, immense est le nombre des faits qu'il laisse dans l'oubli complet et définitif.

Davidson, Burdach, Novalis assurent que les rêves servent de cuirasse contre la monotonie, l'uniformité et la trivialité de la vie réelle.

Boris Sidis estime que leur utilité téléologique est d'interrompre a routine de la vie habituelle et de former des associations nouvelles. Le rêve constituerait donc un exercice de récréation.

Claparède attribue aux rêves une fonction analogue à celle que Groos attribue au jeu : une fonction de diversion.

Si l'on veut bien mettre de côté la forme finaliste de ces propositions et n'y voir que l'expression d'un phénomène objectif dont l'homme peut apprendre à tirer parti, je suis tout prêt à y souscrire et cela d'autant plus que j'en ai fait personnellement l'application depuis de longues années. J'ai la bonne fortune d'être optimiste dans mes rêves. A de rares exceptions près, tout m'y réussit, tout n'est qu'agrément et il n'est guère de matins où je ne me réveille connaissant de nouvelles impressions, de nouveaux sites, ayant parcouru de nouvelles aventures, que je n'échangerais pas volontiers contre celles de la vie réelle, ne leur reprochant que d'être trop fugaces et d'exiger pour être retenues dans la mémoire une attention soutenue, une application à se les répéter plusieurs fois, à les redire à l'état de veille, voire à les noter par la plume [mieux encore serait-ce par le pinceau] et à leur conférer par là une solidité presque du même ordre que celle de mes impressions de la vie éveillée. Combien de fois pendant les périodes pénibles de mon existence, me suis-je dit, en retrouvant au réveil la perspective des ennuis de la journée : « Bah, de quoi me plaindrais-je, j'ai déjà eu la part de bonheur à laquelle tout homme a droit. » Que de gens, ouvriers, petits patrons, employés de bureau ou même attachés à des professions libérales, qui supportent avec peine les tristesses d'une vie monotone, trouveraient dans le rêve une com-

pensation suffisante, si, à la chance d'en avoir d'agréables, ils joignaient la science d'en tirer parti!

Mais combien cela est rare! La plupart du temps on ne voit dans les rêves qu'une matière sans valeur et l'on considère comme indigne d'un homme sage de leur accorder la moindre attention. Combien cela est mal raisonné! Mme de Manacéïne cite dans son livre le trait suivant :

« Moi-même, j'ai rencontré une vieille de soixante ans qui gardait le souvenir d'un rêve comme du plus joyeux, du plus heureux événement de toute sa longue vie. Il fallait voir comme elle se ranimait quand elle se prenait à raconter son rêve unique et sacré, qui avait jeté le seul rayon de bonheur et de splendeur sur son existence de petites misères monotones, de petites joies sans éclat et sans entrain. Dans ce rêve mémorable, la pauvre femme se voyait en visite au palais, chez le tsar lui-même. Elle ne se fatiguait jamais de le raconter avec tous ses détails les plus minutieux et il faut dire à la vérité que ce rêve représentait le seul élément poétique dans sa vie monotone de labeur et de peine, dans sa vie sevrée de toute distraction. »

Ainsi, les rêves constituent un élément de haute valeur pour introduire dans la vie, si l'on en sait tirer parti, des plaisirs fins, délicats, artistiques, originaux et peu coûteux.

Sous un autre rapport, ils peuvent présenter, non pour la généralité des rêveurs, mais pour une catégorie spéciale, une utilité d'une nature plus intéressante et plus positive. J'estime en effet qu'il y a lieu d'attacher une réelle importance aux extraordinaires tableaux que le rêve nous présente après en avoir été chercher les éléments dans les recoins les plus invraisemblables de notre *magasin aux clichés-souvenirs*, en suivant le fil conducteur des associations d'idées les plus imprévues.

Les artistes de tout ordre, littérateurs, poètes, musiciens, peintres, sculpteurs, architectes, y peuvent, suivant l'exemple du grand Léonard de Vinci (voir ch. x) trouver des inspirations d'un haut intérêt artistique.

Je ne crois pas que jamais le rêve fournisse des productions de valeur complètement réalisées; au chapitre de la cérébration créatrice nous nous sommes expliqués sur ce point, mais il peut fournir des suggestions piquantes, imprévues, voire grandioses et

stupéfiantes sur lesquelles d'ailleurs le talent de l'artiste aura à s'exercer laborieusement pour en tirer quelque chose de vraiment beau, mais le service rendu n'en sera pas moins considérable car, en pareille matière, le difficile n'est pas de corriger, de perfectionner, mais d'inventer.

Combien de fois n'ai-je pas regretté au réveil de ne savoir point manier le crayon, le pinceau ou l'argile à modeler et quelles compositions magistrales et stupéfiantes n'aurais-je pas élaborées, à ce qu'il me semble du moins, en puisant à pleines mains dans les conceptions de mes rêves! Et je ne songe pas seulement en disant ces choses aux productions baroques d'un Callot, mais à des œuvres réalisant le beau vrai, idéal, en réservant au sens esthétique et au sens critique le soin d'élaguer, de corriger dans ce qu'elles auraient d'incorrect, les données fournies par le rêve, qui n'en resterait pas moins le collaborateur principal.

Mais n'en est-il pas ainsi dans une certaine mesure sans que peut-être on l'ait suffisamment reconnu?

Je pense que la littérature, la musique, la peinture, la sculpture, l'architecture, tous les arts enfin, doivent quelque chose au rêve qui a fécondé les pensées des maîtres. Dans quelques cas exceptionnels, l'aveu en est parvenu jusqu'à nous : Mme Valette dit que quand elle était jeune, ses rêves étaient si vivants qu'elle croyait avoir une double existence, qu'elle confondait sa vie réelle et sa vie de rêve. Elle écrivait à douze ans et devint romancière en développant ses rêves.

Est-il utile de rappeler ici la fameuse Sonate de Tartini, et, parmi les romanciers, Hoffmann, Ed. Poë, Nodier, Coleridge, etc., sans parler des modernes?

Est-il possible de ne pas voir des images de rêve dans certains tableaux de Callot et de Goya, et n'est-ce pas dans des rêves, ainsi qu'on l'a suggéré, que sont apparus pour la première fois dans l'esprit des hommes, les figures bizarres ou monstrueuses qui décorent les pagodes de la Chine et de l'Inde?

Je ne serais pas étonné que la part légitime du rêve dans les productions artistiques ne dépassât de beaucoup ce qui a été avoué et reconnu; mais comment en fournir la preuve? Je ne veux pas insister sur ce point, mais je reste convaincu qu'une étude approfondie portant sur tous les arts aux diverses époques fournirait de curieuses révélations.

Des bienfaits d'une tout autre nature peuvent être demandés au rêve et c'est par leur examen que je terminerai ce chapitre, parce que je vois en eux la plus intéressante des conclusions auxquelles nous avons été conduits par la théorie développée dans ce livre.

L'idée d'attribuer aux rêves une signification qui permette d'en tirer parti remonte aux premiers âges de l'humanité. Aux époques lointaines où l'absence de toute notion anatomique et physiologique rendait impossible l'interprétation exacte des phénomènes biologiques, et où la croyance à des forces surnaturelles conscientes, se mêlant sans cesse à la vie des hommes, était universellement répandue, il était naturel que l'on se demandât si le rêve n'avait pas une signification, s'il ne contenait pas l'explication plus ou moins voilée de faits intéressant l'homme, à la condition que l'on sût les interpréter. De là l'idée des rêves prophétiques qui ont joué un certain rôle dans l'histoire et dont il a été question dans un précédent chapitre.

Cependant la conformité des songes avec la réalité future se trouve si généralement en défaut, qu'il a bien fallu faire un départ entre les songes ordinaires, simples jeux de la pensée, et certains songes exceptionnels considérés comme envoyés par la divinité à titre de conseil ou d'avertissement.

Aujourd'hui tout cela est bien démodé et n'a rien gardé de la grandeur épique d'antan ; on trouve encore des ouvrages intitulés : *La Clef des songes* ; mais je doute qu'ils aient beaucoup de lecteurs convaincus. Les gens sensés considèrent aujourd'hui les songes comme une matière négligeable, bonne à nous divertir un instant, mais dont il n'y a rien à tirer de sérieux.

C'est tomber d'un excès dans un autre et je me propose de montrer ici que le rêve prophétique, sans avoir rien de commun avec la conception ordinaire correspondante, n'est pas tout à fait inexistant et que, convenablement interprétés, les rêves peuvent avoir dans quelques circonstances d'ailleurs assez rares, une signification utile à connaître.

Il résulte de tout ce qui a été exposé au cours de cet ouvrage que les rêves reproduisent la plupart du temps les idées qui, dans la vie réelle, ont été comprimées, refoulées, soit par des circonstances intercurrentes, soit par un acte de notre volonté. Les idées refou-

lées par des circonstances intercurrentes sont quelconques et ne sauraient être systématisées, puisque ce sont simplement celles qui, par hasard, occupaient la pensée au moment où est intervenue la circonstance qui les a chassées. Il n'en est pas de même pour celles que nous avons refoulées à bon escient. Si nous avons agi ainsi à leur égard, c'est qu'elles étaient d'une nature particulière, importunes ou choquantes, parce qu'elles blessaient quelqu'un de nos sentiments. Or, les choses qui nous blessent et nous choquent sont souvent celles que nous n'aimons pas à nous avouer à nous-mêmes, celles sur lesquelles nous fermons inconsciemment ou volontairement les yeux pour nous illusionner. Eh bien, ces choses, ces sentiments, ces tendances, ces impulsions que nous nous cachons à nous-mêmes, le rêve nous les met brutalement sous les yeux, et, ce faisant, il nous rend service à condition que nous sachions en profiter. La démonstration en pareille matière est plus difficile encore que pour les autres problèmes du rêve, car ici nous avons à lutter non seulement contre la pénurie de matériaux et contre la difficulté de les colliger sans qu'ils soient altérés par les déformations volontaires ou involontaires que leur infligent ceux qui les racontent, mais aussi contre la difficulté d'obtenir des confessions intimes souvent peu agréables pour ceux qui les feraient. Ici nous le répétons encore, car cette observation trouve sans cesse son application au cours de cet ouvrage, c'est en soi-même que chacun trouvera, par l'auto-observation, la confirmation des faits que j'avance, et cette démonstration sera plus valable que celle qui s'appuierait sur des exemples venant d'autrui. Prenons donc des exemples imaginaires auxquels nous demanderons seulement de faire comprendre clairement de quoi il s'agit.

Rêves de Durand et Dupont. — Durand dirige une importante maison de commerce. Il a pour caissier Dupont, en qui il a une absolue confiance, parce que depuis trente ans cet employé modèle gère sa caisse sans avoir jamais abusé de sa confiance. Cependant depuis quelque temps certains indices extrêmement vagues font naître dans son esprit des soupçons qui n'arrivent pas à se formuler ou si quelquefois ils se présentent à sa pensée d'une façon plus précise, Durand les repousse avec indignation comme s'il se rendait, en les accueillant, coupable envers Dupont d'une injure imméritée. Or, voilà qu'une nuit, Durand rêve qu'il prend Dupont la

main dans le sac; mais, comme Durand est un esprit fort, il ne cède pas aux préjugés du vulgaire et refuse d'accorder aucune importance à ce futile incident. Deux fois, trois fois, le même rêve se reproduit sans plus de résultat et voilà qu'un matin, entrant dans son bureau, il trouve la caisse vide et Dupont déguerpi. Plus avisé ou instruit par les théories de ce livre, il se serait dit en voyant ce rêve revenir avec persistance que c'était là l'indice que l'idée correspondante s'était présentée à son cerveau avec une certaine insistance, qu'il l'avait refoulée et qu'au lieu de la repousser sans examen, il eût été plus sage de tenir compte de ses appréhensions et de vérifier sa caisse comparativement avec les écritures de Dupont. Faute d'avoir fait ainsi, il perd une notable partie de sa fortune et comme conclusion philosophique, déclare que cela devait arriver parce qu'il en avait été averti en rêve. Voilà du rêve prophétique moderne.

Passons à Dupont maintenant.

Dupont a été pendant de longues années le modèle des caissiers intègres; sa réputation intacte en fait foi, mais il se laisse sur le tard devenir la proie d'un vice secret : c'est le jeu, ou les courses, ou quelque aimable courtisane qui sait réveiller ses sens émoussés, tandis que Mme Dupont croit accomplir tous ses devoirs en gérant sa maison avec un ordre parfait. Son vice a bientôt épuisé ses petites économies et trouvé le fond de la bourse des amis. Cependant il faut d'autre argent; c'est alors que naît en lui l'idée d'en emprunter à la caisse de son patron; mais, très honnête, il la repousse avec indignation. Pourtant, un jour, acculé à des demandes plus pressantes, à des exigences plus inévitables, sans réfléchir, sans peser la portée de son action, il falsifie un chiffre de ses livres de compte et fait passer dans sa poche une liasse de billets de banque. Et comme il n'y a que le premier pas qui coûte, après avoir commencé, il continue. Il en eût été autrement s'il eût tenu compte de certains rêves singuliers qu'il faisait avec insistance depuis quelque temps; s'il leur avait accordé la valeur non pas prophétique, mais prémonitoire à laquelle ils avaient droit, il se serait dit : Ami Dupont, prends garde à toi; si tu rêves ainsi que tu plonges dans la caisse une main indiscrète, c'est que cette idée t'est venue. Tu l'as repoussée, mais pour ne pas te trouver pris au dépourvu en présence d'une circonstance plus pressante, d'une

tentation plus violente, examine maintenant que tu es encore en possession de tes esprits, les conséquences d'une pareille éventualité : c'est la perte de ta place, la fuite, l'inquiétude constante, les nuits sans sommeil, le nom déshonoré, c'est ta fille chérie incapable désormais de trouver un époux. Mais comme il n'a pas fait tout cela, il s'est trouvé désarmé au moment critique et est tombé dans le piège que lui a tendu la tentation.

Ce qui est vrai pour Durand et Dupont, commerçant et caissier, est vrai pour Durand et Dupont, ennemis, soit pour des questions d'intérêt, soit pour des rivalités de gloire ou d'amour. Si Durand dans un accès de fureur a saisi son révolver et étendu Dupont mort à ses pieds pour se jeter ensuite sur son cadavre fou de douleur et se relever en proie désormais à d'éternels remords, c'est qu'il ne s'était jamais cru capable d'un tel acte de violence. Il aurait été moins sûr de lui et aurait pris la sage précaution de ne pas avoir un révolver chargé à portée de sa main, s'il avait tenu compte de certains rêves où il se voyait, lui si sage, si maître de soi, il le croyait du moins, se jetant comme un furieux sur son rival pour le frapper à mort. Ces rêves dûment médités lui eussent montré qu'ils n'étaient pas de simples jeux de l'imagination, mais correspondaient à des velléités de la vie réelle, si bien repoussées qu'elles passaient inaperçues jusqu'au jour où, brusquement, elles se sont transformées en impulsion irrésistible.

Sur un autre théâtre, Durand et Dupont sont deux inséparables amis : Durand est célibataire, Dupont est marié et a une femme jolie, très jolie, trop jolie même, car elle est en même temps passablement coquette et Dupont ne serait pas sans inquiétudes sur les dangers que court son honneur s'il n'était aveuglé par son amour. Durand fréquente chez les Dupont et bientôt est en butte aux agaceries de Mme Dupont qui commence à se lasser de « son pâté d'anguilles ». Mais Durand est un caractère droit et un ami fidèle, incapable d'une trahison, incapable de forfaire aux devoirs de l'amitié. Aussi ne fait-il aucune attention à ces agaceries et continue-t-il avec le plus grand calme auprès du feu, sous la lampe, tous les soirs, sa partie d'échecs avec son ami, tandis qu'auprès d'eux, Mme Dupont semble tout occupée à sa broderie, bien que ses regards en coulisse tombent sur Durand plus souvent qu'il ne conviendrait. Mais voilà que depuis quelque temps, Durand qui

jamais ne rêvait de Mme Dupont est tout étonné et confus au réveil de constater qu'il s'est rendu coupable envers son ami de la plus noire des trahisons. Mais cette fois, Durand sait la valeur réelle de ces indications généralement méprisées; il scrute ses souvenirs, fouille les recoins de sa conscience et constate que son cœur est moins bardé d'un triple airain qu'il ne l'avait cru; il sait la toute-puissance de certaines circonstances, il sait combien il est difficile de ne pas céder à une femme qui, brusquement, s'offre tout entière, quelle vertu surhumaine il faut en de telles circonstances pour résister à la fois aux impulsions de la chair et aux sophismes d'une certaine morale qui nous affirme que s'abstenir en pareil cas est le fait d'un jobard et que faire à la femme l'injure de lui résister est le fait d'un goujat. Et Durand qui raisonne à froid en ce moment prend le sage parti de s'éloigner et de fuir la tentation avant que se soit présentée la circonstance où elle serait peut-être plus forte que lui. Durand est un sage, imitons-le si les circonstances s'en présentent.

Oui, n'oublions pas que tous, même les plus sincères et les plus purs, nous sommes des acteurs dans la comédie humaine et portons sur la figure un masque d'hypocrisie plus ou moins épais, plus ou moins différent de notre figure réelle et, puisque nous ne pouvons être des anges, mieux vaut qu'il en soit ainsi. Ces masques que nous mettons sur nos vices sont aussi, qu'on excuse cette hardiesse de langage, des freins qui nous empêchent de nous abandonner aux impulsions de notre nature; le désir de passer pour ce que nous voulons paraître nous retient de mal faire ou nous pousse à bien faire. Le plus grand danger pour nous est de ne pas nous connaître à fond et de nous être si bien habitués à notre masque que nous le prenons pour notre figure réelle. Le rêve nous rend le service inestimable d'arracher brutalement tous les voiles et de nous montrer à nous-mêmes tels que nous sommes réellement. A nous de ne pas mépriser ses indications.

Si le rêve prophétique n'existe pas au sens où le comprenaient les anciens, il est un rêve *prémonitoire* qui nous met quelquefois sous les yeux les dangers auxquels nous pourrions succomber, et si ce rêve devient quelquefois *prophétique*, c'est dans le cas où, méprisant ses indications, nous avons laissé se réaliser les choses fâcheuses qu'il nous fournissait les moyens d'éviter.

Le rêve est un flambeau qui éclaire les bas-fonds de notre nature intime. Est-il sage de fermer les yeux à sa lumière sous le prétexte que c'est la fantaisie et non la raison qui le tient dans sa main ? *In vino veritas*, disaient les anciens. A cet adage nous pourrions en ajouter un autre : *In somnio veritas.*

Pareille idée se rencontre dans un de ces anciens proverbes que l'on dit être la sagesse des nations : « Dimmi che sogni e ti diro chi sei » (dis-moi ce que tu rêves et je te dirai qui tu es), disent les Toscans, d'après Sante de Sanctis; et Pfaff répète : « Erzähle mir eine Zeit lang deine Traüme und ich will dir sagen wie es um dein Inneres steht ». Mais tout le monde n'est pas convaincu. Dugas déclare : « Les rêves ne nous ressemblent pas et ne répondent pas plus à notre caractère qu'à notre esprit ».

Les exemples hypothétiques que nous avons présentés ci-dessus ne sont en rien invraisemblables, mais ils ont un caractère tragique qui les rend un peu exceptionnels. Loin de moi l'idée de prétendre que de pareils cas se rencontrent fréquemment dans la vie de chacun. La plupart de nos rêves, 99 sur 100 si l'on veut, sont sans signification particulière et il n'y a rien autre à leur demander que cet intérêt de roman, cette diversion à la monotonie de la vie réelle dont nous avons parlé plus haut. Quand par hasard ils présentent une signification plus intéressante au point de vue moral, ils portent sur des faits plus menus que ces histoires de vol, de meurtre ou d'adultère que nous venons d'évoquer. Mais ils n'en ont pas moins pour cela un intérêt très réel, en jouant toujours et sans que nous en soyons responsables, le rôle d'avertisseurs avisés et méfiants, aptes à suppléer à notre inadvertance ou à notre défaut de pénétration. J'en vais donner pour exemple le rêve personnel suivant :

Rêve du visiteur importun. — Dans la nuit du 11 au 12 avril 1914, je rêve que je monte chez mes amis M. et Mme X., à qui je viens demander les livres que je leur ai prêtés, pour les en débarrasser pendant leur prochain déménagement. Je sonne et frappe en vain, mais je m'aperçois que la porte est entr'ouverte; j'entre dans le vestibule : personne. M. et Mme X. sont en train de finir de déjeuner dans la salle à manger. Comment le sais-je? Mystère; mais je le sais. Un valet de chambre se présente; je lui dis de ne pas déranger M. et Mme X., que j'attendrai dans un petit salon atte-

nant à la salle à manger la fin de leur déjeuner. Je m'y installe en effet. Peu après, je vois M. et Mme X. passer dans le vestibule devant la porte du petit salon où je me tiens, allant vers le cabinet de travail de M. X. qui est plus loin. Je tousse pour attirer leur attention ; ils ne m'entendent pas. J'appelle M. X. par son nom ; ni l'un ni l'autre ne détournent la tête. Alors je me dirige vers eux en faisant résonner fortement mes pas pour faire connaître ma présence : tout est inutile et je les rejoins enfin à la porte du cabinet de travail, sans qu'ils aient compris que j'étais là. Je frappe sur l'épaule de mon ami X. ; il me reconnaît et me tend la main, mais en détournant la tête. Mme X. me regarde avec une froideur très évidente et s'éloigne en marquant par son attitude qu'elle n'admet pas que je me sois permis d'entrer chez elle sans m'être fait annoncer. J'en suis extrêmement surpris, car je suis avec M. et Mme X. dans des termes à me permettre cette liberté. Je me demande ce qu'il convient de faire, et, après quelques hésitations, je me décide à prendre ma canne et mon chapeau et à me retirer, pour montrer que je suis moi-même très froissé de cet accueil. Je tends la main à M. X. et j'ouvre la bouche pour m'excuser, mais je le vois qui s'est détourné et qui soupire, gémit, pleure presque, la figure dans ses mains en disant : « Ah, mon Dieu, encore un ! » Ce mot signifie pour moi que sa femme lui a fait perdre par cette intransigeance déjà plusieurs autres de ses amis. Pour expliquer ma conduite, je lui dis : « J'en suis fort peiné, mais je ne suis pas son... valet de chambre ». (Les points de suspension précédant ces derniers mots occupent la place d'une pensée qui a traversé mon cerveau mais que je n'ai point exprimée et qui est celle-ci : Je vais faire de la peine au valet de chambre ici présent en prenant sa profession comme terme de comparaison pour indiquer une situation basse et humiliée. Bien entendu cela ne s'est pas exprimé dans mon esprit sous cette forme académique, mais c'est bien la pensée qui m'a fait hésiter un instant à prononcer le mot.

— « Ni son pourvoyeur », reprend d'un ton peiné M. X.

Cette réponse me cause une grande surprise, car rien ne la légitime et je ne comprends pas ce qui a pu l'inspirer à M. X.

Sur ce, réveil.

Ce rêve semble assez banal ; il me paraît cependant fournir l'occasion de quelques remarques qui ne sont pas dépourvues

d'intérêt. Et d'abord, l'hésitation relative au valet de chambre ne fournit-elle pas une preuve certaine à l'appui de cette idée qu'il y a en rêve des pensées abstraites, non réalisées sous forme hallucinatoire, idée développée dans un autre chapitre de cet ouvrage auquel nous nous bornerons à renvoyer ici.

La seconde remarque est relative au rôle capital que joue la cérébration inconsciente dans le rêve, comme aussi d'ailleurs dans la pensée éveillée. Je dois dire ici que Mme X. s'est toujours montrée à mon égard parfaitement aimable et je la crois incapable de se conduire envers moi dans la réalité comme elle l'a fait dans ce rêve; d'où ma surprise. Mais je sais d'autre part qu'un certain rigorisme en ce qui concerne les égards qui lui sont dus n'est pas étranger à son caractère, en sorte que des visions rapides, aussitôt refoulées à l'état de veille, ont bien pu me traverser l'esprit, me la représentant sous le jour où elle s'est montrée dans mon rêve; en sorte que si quelqu'un avait exprimé devant moi l'opinion qu'en agissant comme je l'ai fait dans mon rêve, je m'exposais à l'accueil que j'y ai reçu, j'aurais énergiquement protesté, trouvant qu'il était de mon devoir de ne pas laisser peser sur Mme X., pour qui j'ai une certaine amitié, le soupçon d'une attitude répréhensible; et cependant, tout en protestant ainsi de la parole et du geste, je sens bien au fond de moi-même que ma protestation n'aurait pas été tout à fait aussi sincère que s'il s'était agi de Mme Y. par exemple ou de toute autre amie tout à fait éprouvée.

Pour exprimer une condition psychique si complexe, je supposerai qu'il existe deux *MOI*; un, apparent, reconnu, et qui se montre sans déguisement; c'est le *MOI* conscient que j'écrirai avec des majuscules; et, dans les profondeurs obscures de ma conscience, un second *moi* que j'écrirai en minuscules italiques, celui de mes pensées cachées ou inavouées. Tandis que le premier juge, raisonne, parle à haute voix et traduit *en clair* ses pensées, le second opère par un processus de *cérébration inconsciente*, dans lequel les jugements, les comparaisons, les critiques se font par un travail de fermentation obscure dont je ne vois pas le détail; et le résultat de ces opérations psychiques se condense sous la forme d'opinions inavouées qui ne se montrent au jour que dans des circonstances exceptionnelles. Ces circonstances, on peut les faire naître à l'état de veille, par un examen de conscience très sincère et très appro-

fondi dans lequel on s'abstiendra de rejeter des idées dont la fausseté n'est démontrée que par des raisons de sentiment. Mais cela est extrêmement difficile. Le rêve nous présente sans voile, je dirai sans pudeur, ces jugements, ces opinions, résultant de la cérébration inconsciente. Examinées de ce point de vue, bien des choses deviennent claires qui ne le seraient pas sans cela. Et voilà en quoi le rêve nous rend le service de nous mettre sous les yeux celles de nos propres pensées que nous ne voudrions pas nous avouer à nous-mêmes.

Reste à expliquer dans ce rêve la dernière réponse de M. X. M. X., ne l'oublions pas, exprime, non pas ses pensées, mais les miennes et nous venons d'expliquer comment le *MOI* peut être surpris d'une idée qui lui est présentée par le *moi*; mais encore faut-il que cette pensée ait été conçue par le *moi*. Or, j'ai beau rentrer en moi-même, maintenant que je suis éveillé, je n'y trouve aucune trace de l'opinion que la conduite de Mme X. pourrait ne pas être irréprochable. Et pourtant, quand je regarde tout à fait au creux.... Petit *moi* de la cérébration inconsciente, tu es un bien malicieux démon!

Arrêtons-nous ici pour donner la conclusion finale de ce qui précède :

Nous avons tous au fond du *jardin secret* dont nous ne confions la clé à personne, un autre jardin, plus secret, où germent des semences cachées, où poussent des plantes discrètes, où mûrissent des fruits inconnus souvent vénéneux. C'est l'arrière-fond de notre être intime que nous aurions tant d'intérêt à connaître. Mais la clé en est si bien cachée que, soit inexpérience, soit hâte fiévreuse qui nous emporte vers d'autres occupations plus pressantes, nous ne savons pas la trouver. Le rêve nous la met dans la main, nous fait ouvrir la porte et nous permet d'y glisser un regard furtif. Sachons en profiter.

Y. Delage,
de l'Académie des sciences.

La valeur humaine de la vérité

Le Bonheur et la Vérité sont peut-être les buts les plus apparents de l'activité de l'homme, les formes les plus hautes du « bien », considéré comme la fin de cette activité, dans l'ordre de l'intelligence, d'une part, et, d'autre part, dans l'ordre de la sensibilité. L'homme, d'ailleurs, ne paraît pas fait pour atteindre l'un plus que pour conquérir l'autre. C'est une question peut-être insoluble, s'il peut au moins s'en rapprocher indéfiniment, et jusqu'à quel point. Cette poursuite d'un but à bien des égards inaccessible et illusoire, est au moins très caractéristique de la nature essentielle de l'homme.

Dans une étude précédente, j'ai tâché de dire ce qu'était la vérité prise en elle-même. Je voudrais ici parler de sa valeur humaine, de sa place dans notre vie, de son rôle dans notre conduite. La vérité ne se confond avec aucune autre chose et j'ai tâché de la distinguer d'un grand nombre de contrefaçons et de succédanés dont l'utilité reste d'ailleurs incontestable et l'usage fréquent. Si nous ne pouvons l'obtenir pleinement, il n'est point contradictoire ou insensé de la rechercher. Mais son rôle, le rôle de la vérité vraie, est certainement plus restreint qu'on ne l'a cru, plus restreint peut-être que les pragmatistes, qui tendent pourtant à l'annuler théoriquement, ne semblent bien souvent le faire.

Si restreint que puisse être son emploi dans la vie humaine, il est intéressant de l'examiner, car il est d'une importance extrême. De plus la recherche de la vérité est devenue une caractéristique de certains individus, une spécialisation, une sorte de fonction sociale, plus ou moins différenciée, plus ou moins pure, car bien souvent c'est une des formes imparfaites, impures ou caricaturales de la vérité qu'on recherche sans qu'on s'en rende souvent compte, vérité symbolique, ou même vérité-croyance commune. Et l'erreur et la vérité mêlent parfois leurs influences, et chacune d'elles, sans l'autre, resterait inefficace dans l'humanité.

I

§ 1. — La recherche de la vérité paraît une partie détachée de l'ensemble de nos tendances actives, un élément élevé à la dignité de fin. Savoir, ce n'est pas pouvoir, mais c'en est une condition. A quoi bon savoir si ce n'est pour agir? Pourtant on finit par aimer la vérité pour elle-même. Au lieu de savoir pour agir, on agit parfois pour savoir.

C'est là un procédé naturel, fréquent et connu, il pourrait passer pour avoir produit ici une caractéristique de l'homme, et même de l'homme cultivé. Cependant on en trouve au moins des rudiments, des ébauches chez des êtres inférieurs, chez certains animaux, le chien par exemple, chez l'enfant, chez des hommes d'esprit inférieur. L'amour de la vérité revêt des formes parfois assez basses, et, par exemple, on le retrouve en quelque manière dans certaines curiosités d'ordre peu distingué. Il s'agit naturellement ici de la curiosité désintéressée, ou si ce dernier mot est équivoque et peut être inexact, de la curiosité qui ne tend pas à l'action et se suffit à elle-même. Elle est sans doute difficile à distinguer de la curiosité qui se fonde sur l'intérêt que nous prenons, non précisément à la connaissance, mais à la chose connue. La curiosité, même désintéressée en un sens, est souvent un peu complexe et trouble. La tendance qui pousse à connaître les sottises d'autrui n'est pas uniquement psychologique et scientifique. Le désir de connaître le mot de l' « énigme du monde » n'est pas en général de la curiosité pure. Que d'ailleurs il s'agisse de découvrir une grande loi ou de s'informer d'un petit fait insignifiant, cela importe peu à la nature même de la tendance plus ou moins pure qui nous intéresse. Elle peut rester encore, la même, quel qu'en soit le succès. La faim n'est pas moins la faim et ne se rattache pas moins au désir de vivre, si ce qu'elle nous fait prendre ne peut nous nourrir ou même si le prétendu aliment n'est qu'un poison. L'amour de la vérité reste ce qu'il est, même s'il nous mène à l'ignorance et à l'illusion.

Cette curiosité qui s'ébauche chez l'animal, qui s'affirme chez l'enfant, qui prend tant de formes si différentes et si inégales, s'écarte des autres tendances et s'organise peu à peu. Elle peut devenir prépondérante, prendre la direction d'une vie, devenir une

caractéristique individuelle et sociale. Il est des gens qui aiment la vérité en elle-même et pour elle-même, il en est aussi dont la fonction est de la rechercher, de la trouver, de la révéler. Ce sont les mêmes parfois.

§ 2. — Le point de départ de la curiosité, ou du moins sa raison d'être, sa justification est assez évidente. Il y a presque toujours pour nous un grand intérêt à connaître la réalité pour y conformer notre action et la conformer à nos désirs. Si nous nous trompons sur elle, c'est à notre préjudice, confondre la ciguë et le persil ou prendre un coquin pour un homme sûr, ce sont des erreurs dangereuses. La connaissance est un moyen d'agir, une condition de la vie humaine. Comme tous les moyens et par le jeu relativement indépendant des éléments psychiques, elle tend à devenir une fin. Cela devait lui arriver d'autant plus aisément qu'elle est un moyen extrêmement important et que la connaissance exacte est une des conditions les plus générales de notre activité.

La valeur de la vérité est donc immense. Pourtant il n'est pas contestable que l'erreur et l'illusion ne soient, parfois au moins et peut-être toujours, nécessaires à la vie. D'une part la vérité peut apparaître, en certains cas, comme une sorte de luxe dangereux et cruel, de l'autre l'erreur est peut-être elle-même, dans la vie telle qu'elle s'impose à l'homme, la condition même de la vérité.

Il est des erreurs bienfaisantes que leur banalité met à peu près à l'abri des objections. Et je sais bien qu'on s'est élevé contre le dicton : toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire. Mais vraiment c'est là un cas d'indignation, intéressant et assez significatif, qui ne se justifie ni moralement, ni logiquement, et qui dénote en général plus d'irréflexion, ou plus de faculté d'illusion que d'amour de la vérité, car ceux qui opinent ainsi ne croiraient sans doute pas devoir annoncer aux malades condamnés que leur mal est incurable, ou à un mari que sa femme l'a trompé avec eux. Tout au plus croiraient-ils — sauf en certains cas exceptionnels — pouvoir déguiser la vérité sans l'altérer franchement.

D'ailleurs, et si nous écartons la question du devoir de vérité et du devoir de mensonge, il est hors de vérité que l'erreur est utile en certaines circonstances. C'est souvent elle qui permet l'entreprise et la continuation d'une œuvre. Presque toujours, au début

d'un travail, de quelque ordre qu'il soit et en proportion de ses caractères de nouveauté et de difficulté, des illusions, des erreurs interviennent pour décider l'homme[1]. Les découvertes de tout ordre sont amenées souvent ou accompagnées par bien des erreurs. Mais il paraît bien aussi que l'illusion soit nécessaire à la continuation de l'existence. Peut-on même concevoir une vie d'homme sans espoirs trompeurs, sans attentes que la déception terminera?

Il faut mettre à part les cas, moins fréquents qu'on ne l'a voulu suggérer, mais point négligeables pourtant, où l'illusion crée la réalité, se transforme en vérité par sa force propre. Pas tellement à part, d'ailleurs, qu'ils ne puissent rejoindre les autres, car ils se rattachent à eux, et les deux groupes se confondent à leur extrémité. Il n'est pas sans exemple, peut-être, qu'en croyant ostensiblement à la bonne foi d'une personne, on l'ait induite à ne nous point tromper, encore que le procédé soit périlleux. Mais je crois bien que nous tendons tous à nous modeler sur l'opinion que l'on nous montre qu'on a de nous. Seulement cette tendance est plus ou moins combattue, équilibrée, enrayée par d'autres, et les effets n'en sont pas toujours très nets. Et si l'on influence ainsi les autres, on agit encore plus et mieux sur soi-même. L'auto-suggestion, sous des formes variées est très capable de nous créer à nouveau, et nous nous rendons un peu tels que nous croyons être[2]. Mais cette transformation ne s'étend pas toujours bien loin en profondeur.

Il ne saurait être question ici de passer en revue, même très brièvement sous leur forme concrète, les différents exemples des bienfaits de l'erreur. Il nous intéresse davantage d'en remarquer le sens et les conditions générales.

§ 3. — C'est la discordance humaine et la discordance sociale qui nous font comprendre l'usage de l'erreur. L'homme n'est bien adapté ni au monde, ni à l'état social, ni à son milieu particulier. Il n'est même pas très bien en harmonie avec lui-même. C'est de

1. Illusion féconde, illusion sacrée
Mère des longs espoirs et des labeurs sans fin.
GUYAU.

2. On peut voir les *Mensonges des caractères* où j'ai parlé de nos illusions sur nous-mêmes et de leur suite. Voir aussi le *Bovarysme* de Jules de Gaultier, et les théories générales que tire l'auteur de notre aptitude à ne pas nous comprendre.

là qu'il faut partir pour entendre nettement les institutions, les religions, les grands organismes collectifs, les grandes fonctions sociales et tous les grands faits sociaux en général.

L'action de l'homme a toujours pour but de remédier à une discordance, grande ou petite, passagère ou durable, périodique ou persistante. Que l'homme façonne des vêtements, ou qu'il invente l'aéroplane, il cherche toujours à parer à une imperfection de ses rapports avec le monde physique, psychique ou social. Qu'il remédie à un mal en en produisant de pires, cela n'est pas rare, et c'est ce qui arrive aussi aux défenses de l'organisme, mais c'est de quoi nous n'avons pas à nous occuper ici plus longuement.

Il est des cas où l'action humaine est efficace sans trop de peine ni de retard. Nos arts, nos industries en témoignent sans cesse, et assez éloquemment. Mais souvent aussi l'outil nous fait défaut, notre élan est impuissant ou notre défense maladroite; nous ne pouvons penser avec assez de justesse et agir avec assez d'habileté. C'est surtout quand des circonstances peu ordinaires se produisent, quand il nous faut sortir de notre routine, quand des forces naturelles ou sociales mal connues, imprévues, indomptées encore viennent nous menacer. Il y a d'ailleurs des réalités persistantes dont l'homme s'accommode mal. En un sens rien n'est plus ordinaire que la mort, devant elle pourtant l'homme est souvent désemparé, impuissant et mal résigné à la fois. Il est vrai que chacun de nous ne meurt qu'une fois. Il semble pourtant qu'une espèce d'êtres un peu différente de la nôtre s'y pourrait adapter comme à une nécessité très acceptable. C'est un des points très nombreux où la constitution de la nature humaine a mal réussi.

Quand l'homme ne trouve pas hors de lui les instruments pour se soumettre les événements et les choses ou pour s'adapter à eux, quand il ne trouve pas en lui-même les qualités nécessaires pour en tirer parti, un travail incompris se fait en lui. Sans s'en douter, il ruse avec la nature et avec lui-même.

Le principe de cette manœuvre, c'est de créer un monde fictif, analogue au monde réel, mais différant de lui sur certains points qui, en la circonstance, sont essentiels. C'est ce monde fictif que l'on appelle parfois, d'un terme assez vague et qui a engendré bien des méprises : l'idéal.

Le procédé de l'homme en cette circonstance, est assez analogue

à ce procédé mathématique bien connu par lequel on suppose résolu, le problème qu'on veut résoudre. On examine alors les conditions que réalise nécessairement cette solution et, si elles sont accessibles, on arrive par elles à rattacher la solution aux données du problème. L'homme agit instinctivement ainsi, sans s'en rendre compte en général.

Quelquefois, d'ailleurs, la création de ce monde fictif lui suffit. Il ne cherche pas à le réaliser. Il en reconnaît la nature illusoire, mais il se complaît dans son illusion. Il se résigne à vivre, pour un temps, par le rêve et l'imagination. C'est ce que j'ai appelé ailleurs l'attitude artiste, et j'ai tâché d'en faire saisir la nature et l'importance[1].

Mais souvent aussi l'homme ne se contente pas de la satisfaction imparfaite que lui offre l'art. Il veut vivre dans un monde réel. Alors plusieurs chemins s'ouvrent devant lui.

Très simplement il peut considérer comme vrai ce qu'il voudrait être vrai et croire que le monde est à peu près ce qu'il aurait besoin qu'il fût. On ne s'imagine pas à quel point ce procédé est employé. Il est universel et constant. Chacun de nous s'en est servi, et je crois bien que personne ne renonce jamais tout à fait à s'en servir. Même lorsqu'on a compris le piège, on y retombe encore, et c'est peut-être une sagesse que de ne pas trop l'éviter et de s'y laisser prendre volontairement parfois. Encore faut-il en bien choisir les occasions.

L'homme ressemble ici à une sorte d'artiste inconscient, qui confondrait son rêve et la réalité. Il diffère cependant de l'artiste en ce qu'il ne se contente pas de la contemplation, encore que les deux formes d'illusion puissent se rapprocher et en certains cas se confondre. L'illusionné veut agir et vivre dans un monde imaginaire comme dans le monde vrai. Son attitude d'ailleurs comporte bien des nuances. L'on est dupe parfois sans l'être complètement, on l'est à des degrés divers et l'on agit plus ou moins instinctivement, de manière à laisser vivre l'illusion, à ne pas la heurter trop rudement contre le réel. Cela se peut observer dans les rapports des personnes et dans la conservation de bien des croyances. On sent obscurément qu'il vaut mieux croire aux qualités de bien des

1. Voir *Le Mensonge de l'art*.

gens sans les mettre rigoureusement à l'épreuve. Il se forme ainsi entre gens qui se connaissent et s'aiment ou se supportent un faisceau d'opinions conventionnelles. On y croit superficiellement, on y pense peu, on les maintient, on les conserve en les abritant contre l'expérience et contre la critique. Cela rend la vie plus facile, les gestes sociaux moins pénibles, moins raides et moins grinçants. Le pot de terre de l'illusion et le pot de fer de la réalité peuvent ainsi cheminer assez longtemps de compagnie. Ainsi admettons-nous par provision, l'honnêteté, l'intelligence, la bienveillance d'un certain nombre de personnes. Et de même nous admettons sans critique toute une collection d'idées, d'opinions, de lois, de formules scientifiques ou religieuses, sociales ou politiques. Évidemment, si nous y réfléchissons, nous devons voir que de toutes nos opinions et de toutes nos croyances une grande partie repose sur l'erreur et l'illusion. Mais comment pourrions-nous éviter l'erreur? Aucun homme ne peut vérifier à lui seul toutes les idées qui doivent influer sur sa conduite, et bien peu sont par la nature de leur intelligence, ou des circonstances de leur vie, en état d'en critiquer efficacement plus que quelques-unes. La prétention sincère d'éviter l'illusion et l'erreur ne pourrait conduire qu'à l'impossibilité de croire et d'agir et à la ruine de toute société. Toute notre vie sociale suppose une foi un peu aveugle dans les institutions et dans les personnes qui en assurent le fonctionnement. Il n'y a pas de vie sociale sans cette foi, et puisque la vie de l'homme ne peut être que sociale, il n'y a pas, sans elle, de vie possible. Le sceptique ou l'incrédule même est bien obligé, quelques réserves qu'il puisse faire, à se conformer à peu près aux conventions consacrées, à les accepter comme bonnes, ou à agir à peu près comme s'il les acceptait, donc à simuler la foi qui lui manque. Il peut dans une certaine mesure se retirer du monde. Mais jamais assez pour que l'illusion ne lui reste nécessaire. Et sans doute il est permis de vouloir transformer la société où l'on vit. Mais on ne fait guère par là que tendre à substituer un faisceau de conventions, d'idées justes et erronées, à un autre. Et les idées que l'on vante en ce cas sont d'autant plus exposées à se mêler à l'erreur qu'elles ne sont pas réalisées en ce moment et que la réalité n'en montre pas aussi fortement les défauts. Un gouvernement est toujours plus ou moins coupable d'erreurs et de fautes, mais l'idéal de

l'opposition a toutes les chances d'être gravement chimérique. L'erreur nous est imposée. Le seul moyen d'éviter l'erreur est de ne pas penser, comme le seul moyen d'éviter les fautes est de ne pas agir.

D'un point de vue plus psychologique, si chacun de nous voyait les autres tels qu'ils sont, si les autres le voyaient lui-même tel qu'il est, des rapports harmoniques s'établiraient bien difficilement entre les hommes. S'ils y parvenaient, cela supposerait une singulière transformation de la société actuelle, des institutions, des mœurs, des idées morales et sociales. Une société fondée sur la clairvoyance et la sincérité est impossible à imaginer sérieusement. Elle serait insupportable à l'homme, peut-être absolument impossible. Elle ne peut guère qu'inspirer des romans et des fantaisies et quelques auteurs se sont plu à en réaliser les fragments dans leurs fictions.

Il ne serait même pas très facile à l'individu de vivre en se connaissant bien lui-même. Ici, à vrai dire, la difficulté serait moindre. On est enclin à quelque indulgence pour soi-même. Mais l'hypocrisie sociale s'accroîtrait en tout sens et deviendrait plus consciente, ce qui ne laisserait pas d'avoir des conséquences éventuellement redoutables.

§ 4. — L'action suppose un certain optimisme, un minimum de confiance dans le monde ou en Dieu, dans la vie, en nous-mêmes. Cet optimisme est généralement instinctif, rarement justifié, même en apparence, par des analyses sévères et de rigoureuses déductions. L'expérience semble bien montrer qu'il ne peut être atteint par l'homme qu'au prix d'erreurs nombreuses. Alors même qu'il correspondrait, en somme, à la réalité, cependant, tel qu'il se réalise, il suppose et englobe un nombre immense de méprises et d'incompréhensions sans lesquelles il ne pourrait véritablement prospérer.

Ce n'est là que la forme philosophique d'un procédé universel. Un enfant peut à juste titre avoir confiance d'une manière vague et générale, en ses parents. J'entends par là qu'il se trompe moins ainsi que s'il cherchait constamment à penser et à agir par lui-même et en toute indépendance. Mais ils l'induiront souvent en erreur, et, si l'on y regarde d'un peu près, les formes concrètes que

prend la confiance de l'enfant, les opinions que cette confiance inspire à l'enfant, en tel ou tel cas spécial sur les aptitudes, la force, l'adresse, l'intelligence, le savoir, la puissance de son père ou de sa mère n'en sont pas moins bien souvent erronées, disproportionnées, un peu ridicules, forcément « enfantines ». De même, si nous supposons vrais les dogmes d'une religion, la façon dont les fidèles se représentent leur dieu, les sentiments, les idées, les intentions qu'ils lui prêtent en tel ou tel cas donné, les représentations qu'ils aiment de telle ou telle partie des réalités surnaturelles n'en resteraient pas moins bien souvent illusoires, parfois grotesques ou odieuses, contradictoires, enfantines encore. De même il se peut que nous ayons raison d'avoir confiance en tel régime politique, en tel ou tel homme d'état. Cela n'empêche que nos raisons pour croire en eux et les représentations concrètes que nous nous en faisons ne soient souvent encore trompeuses et absurdes, et puériles aussi. Quand nous atteignons quelque vérité, ce n'est que par l'erreur et à travers l'erreur. Toute idée juste est entourée d'un cortège nombreux d'illusions plus ou moins parées. Et quand il s'agit de porter un jugement sur le monde, c'est alors que notre justification de l'optimisme vital risque d'être la plus enfantine de nos démarches. C'est une tentative pour juger ce qui, au moins dans l'état actuel de l'humanité, et peut-être par une éternelle nécessité, dépasse la raison humaine. Nous sommes de petits enfants qui veulent juger leur famille, mais de petits enfants qui ne *savent* pas s'ils ont un père. Il paraît impossible de justifier la vie autrement que par des sophismes. Il faut l'accepter, la subir ou la rejeter.

En l'acceptant il faut accepter aussi le risque de l'erreur, et même la nécessité de l'erreur. Il est aisé de s'en plaindre, d'en faire grief à l'humanité, et de lui donner des conseils pour se corriger. Mais il sied de se rendre compte que sans toutes ces erreurs, les vérités vaguement perçues ou confusément senties n'existeraient plus pour l'homme, que la réalité dont nous n'avons que de très grossiers symboles ou des représentations abstraites fort imparfaites et inopérantes chez presque tous les hommes, serait encore plus méconnue peut-être, et que toute la conduite, toute la vie humaine en serait déplorablement bouleversée. C'est toujours une entreprise délicate, périlleuse même que de chercher à corriger un

homme de quelque défaut, on risque surtout d'échouer, on risque beaucoup aussi, si l'on obtient quelque succès, de le rendre pire. Mais quand il s'agit de corriger l'homme tel que l'ont préparé, créé, développé les actions continues du monde physique, de la vie, du monde social, que faut-il penser de l'entreprise? Sans doute que, si elle se fonde, elle aussi, sur quelque idée vraie et peut-être bienfaisante, elle comporte au moins une innombrable quantité d'erreurs, d'illusions enfantines et de gestes insensés.

§ 5. — Le mécanisme de l'erreur utile est toujours le même. Le monde vrai gêne notre action, l'empêche de naître ou tout au moins d'aboutir. Il faut donc lui substituer un monde fictif qui la rende possible, qui la favorise, qui la rende efficace. Une fois l'acte accompli, les choses se seront passées, dans une certaine mesure — extrêmement variable — comme si le monde fictif avait été le monde vrai. Et c'est ainsi d'ailleurs que souvent une erreur se fixe et passe longtemps pour vérité.

La substitution du monde fictif au monde réel est sans cesse produite par des facteurs tenaces et puissants. Nos sentiments et nos désirs, nos idées préconçues, l'influence des parents, des méthodes, des doctrines, des religions, de l'éducation, des milieux sociaux en général y collaborent sans répit.

Pour que l'erreur soit profitable, elle doit évidemment présenter certaines conditions. Il faut qu'elle aide la pensée à se coordonner, à s'organiser, il faut qu'elle rende l'action possible et aussi qu'elle ne l'égare pas.

Comme exemples du premier mode d'action, nous avons le fait bien connu de l'hypothèse plus ou moins fondée, du mythe scientifique. C'est un fait très commun, beaucoup plus répandu même qu'on ne le croit. La vraie nature de l'hypothèse est souvent méconnue et le mythe scientifique est souvent pris trop au sérieux et passe pour une explication. L'un et l'autre permettent de comprendre ou de croire qu'on comprend les phénomènes et, en tout cas, de les classer d'une manière commode et, par suite, utile. En principe, et quelquefois en fait, une demi-conscience et parfois une conscience plus nette de la vraie portée des phénomènes intervient. Les savants intelligents nous montrent de beaux cas de clairvoyance, et il suffit de rappeler ici les remarques de Claude

Bernard. Nous sommes ici d'ailleurs dans l'ordre des faits intellectuels où l'analyse et la critique peuvent s'exercer avec quelque liberté et quelque précision. Encore restent-elles souvent impuissantes, dominées par quelques passions, vaincues par quelque routine. Constamment des mythes sont pris pour des réalités. La médecine et la physiologie, la physique et la chimie, les mathématiques même, en offrent jusque sous leurs formes récentes, des exemples intéressants. Et je ne dis rien de la psychologie, de la sociologie et de la philosophie.

Nous entrons, avec le second mode d'action, plus avant dans le terrain du sentiment et des tendances. Les procédés de l'esprit s'y obscurcissent. Peu de gens se rendent compte des hypothèses que sous-entend l'activité de leurs sentiments et de leur volonté, et savent voir la fausseté de beaucoup de ces hypothèses. Le monde fictif a tout à fait chassé de leur esprit le monde réel, ou plutôt il l'a empêché d'y entrer.

C'est qu'il est fait pour l'action. Il est tel qu'il doit être pour que nous puissions nous décider à ce que les circonstances ou nos désirs plus ou moins secrets réclamaient de nous. C'est dire qu'il doit être en général une singulière combinaison d'hypothèses illusoires et de réalités tangibles.

Sans illusion, en effet, l'impulsion nous manquerait, ou ne saurait se diriger, ne pourrait aboutir. Nous ne faisons tout ce que nous pouvons qu'en voulant faire plus et autre chose que ce que nous pouvons. Mais dans un monde hors de toute réalité l'impulsion resterait également impuissante ou deviendrait ruineuse. Prendre un flacon d'acide cyanhydrique pour une bouteille d'eau ne suffirait pas à le rendre inoffensif.

§ 6. — Il faut donc que le monde fictif créé par l'esprit ou accepté par lui soit assez près du monde réel pour que l'action qu'il déterminera puisse entrer dans ce monde et y devenir utile. Il faut qu'il en soit assez différent pour que l'action que le monde réel est impuissant à provoquer, le monde imaginaire puisse la déterminer. L'illusion doit être plus attirante, plus active en nous que l'idée juste. Celle-ci, nous ne pouvons pas l'avoir, ou bien elle nous laisse trop indifférents. Mais l'illusion doit aussi ressembler à l'idée juste assez pour nous faire agir à peu près comme le ferait celle-ci. On comprend que la création de l'illusion efficace soit une opération

délicate et périlleuse. Elle ne comporte guère de méthode rigoureuse. Il est des esprits heureux qui savent instinctivement et sans bien savoir pourquoi ni comment, s'écarter de la réalité justement pour y pouvoir rentrer en maîtres. D'autres restent impuissants, par sécheresse d'esprit, faute de pouvoir croire à une illusion féconde, d'autres aussi s'égarent et se perdent, retombent de trop haut dans la réalité, et viennent s'y briser. Il faut noter que la création du monde fictif est bien souvent pour une grande part, et toujours à quelque degré, une affaire sociale. C'est la société qui fournit à beaucoup de ses membres les illusions nécessaires. Mais comme ce qui convient aux uns ne convient pas également aux autres, comme ce qui entraîne ceux-ci laisse indifférents ceux-là, l'illusion reste souvent impuissante ou nuisible. L'homme de génie, créateur de forces nouvelles qu'il arrive parfois à imposer, reçoit lui-même beaucoup de ceux qui l'ont précédé. Mais d'autre part, chacun de nous, même le moins imaginatif, est bien obligé de se façonner son propre monde fictif, pour corriger ou pour adapter à sa destinée propre celui que la société lui offre.

Les forces qui agissent pour créer le monde fictif sont innombrables et infiniment variées, de même que les différentes façons dont il parvient à l'existence et dont il agit. Il est impossible d'en essayer ici l'énumération et je dois me borner à quelques indications très générales.

Les forces sociales ont une influence considérable. La religion, les lois, la morale, les idées régnantes, répandues par l'instruction et l'éducation sous toutes leurs formes, les sciences tendent à imposer à chacun de nous un idéal non réalisé, et qui n'est jamais entièrement réalisable, qui se mêle toujours d'illusions et d'erreurs, sinon toujours de mensonges et qui tend à diriger la conduite de l'homme. Il y a peu de temps M. Frazer montrait, un peu trop timidement à mon gré, les bons effets qu'ont produit quelques croyances superstitieuses[1]. Mais on peut dire qu'il y a de la superstition et de l'illusion dans toutes les croyances qui se rapportent à la vie sociale. Et il n'est pas douteux que la froide vérité ne suffirait souvent pas à nous faire agir, si d'ailleurs nous étions capables

1. Frazer, *La tâche de Psyché*, trad. de G. Roth. J'ai discuté la thèse de Frazer dans la *Revue philosophique*, mars 1915, et je renvoie à mon article pour plus de détails sur la question.

de la connaître et de l'entendre. Les grands enthousiasmes et les grandes actions ne sont pas d'ordinaire déchaînés par des raisonnements méticuleux et des calculs exacts. Et je crois bien qu'on s'exagère leurs bons effets. Ils en ont cependant, comme beaucoup d'autres actes plus calculés, plus froids où l'illusion intervient encore cependant. Il n'est pas jusqu'à l'art qui, contrairement à son principe, n'exerce une influence considérable sur la formation des idéaux, actifs et décevants qui mènent l'homme. Pour n'en dire qu'un cas, mais un des plus importants, rappelons-nous ce que la littérature, la peinture et la musique ont fait pour développer, transformer, varier et imposer à tous le rêve amoureux. Et combien d'illusions enchantées n'en sont-elles pas sorties, qui ont agi, directement ou non, heureusement ou non sur la conduite de l'homme? Bien des sottises, bien des malheurs leur sont certainement dus, et pourtant qui voudrait effacer de la vie humaine et peut-être de sa propre vie toutes ces illusions? L'humanité n'aurait sans doute pas pu se passer d'elles, et c'est au moins une question que de savoir si elle ne leur doit pas encore plus de reconnaissance que de blâme ou de dédain. Nous avons appris, il faut en tenir compte, à prendre l'attitude artiste vis-à-vis de nos déceptions et de nos illusions passées et nous pouvons ainsi profiter de leur charme retrouvé dans un monde différent du monde réel où nous avions voulu les placer.

Pour se faire accepter par l'individu, ces influences sociales doivent évidemment se refléter en lui et se faire accepter par lui. Le monde fictif est créé à la fois par la société et par l'individu. Et comme tout est social à quelque degré dans l'individu, comme d'autre part l'action sociale a pour point de départ des actions individuelles, il est parfois difficile, et il n'est sans doute pas nécessaire de démêler dans la fiction efficace la part de la société et celle de l'individu

Les désirs et l'intelligence s'unissent pour la former sous l'influence encore très variable mais toujours présente du milieu social. Les désirs, les tendances lui donnent une bonne part de son caractère irréel, en même temps que de son caractère pratique et actif. Mais ces désirs peuvent être des désirs intellectuels. Le désir de comprendre est la cause de bien des fictions et de beaucoup d'activité.

Quels que soient ces désirs, le monde fictif, le monde imaginé doit être capable de les satisfaire. Il se construit autour d'eux par association systématique. Il représente comme réalisées les conditions nécessaires à la satisfaction de ces tendances et cette réalisation idéale tend à la réalisation vraie. Le commerçant, l'industriel qui entreprend une affaire suppose que la réalité est telle qu'il pourra s'enrichir en la faisant, l'auteur s'imagine qu'il va faire un livre utile ou beau, le peuple ou le roi qui veut une guerre s'assure que l'ennemi est trop faible pour lui résister, ou trop mal préparé.

Toutes ces opérations entraînent forcément des erreurs. Mais la part de l'erreur y est extrêmement variable d'un cas à l'autre. Selon la violence du désir et la force propre, la lucidité, la spécialisation de l'intelligence, selon la nature psychique et le caractère de chacun, l'erreur s'amplifie ou diminue. Elle n'est pas toujours complète, sans quoi on échouerait toujours, mais elle n'est jamais nulle et l'on se trompe toujours sur quelque point. Et l'on arrive souvent au succès pour des raisons imprévues alors que les faits accomplis et prévus se dérobent. L'erreur est toujours réelle, et l'erreur possible dépasse encore l'erreur réelle. Personne ne saurait prévoir avec certitude un ensemble de faits concrets non habituel. Toute entreprise nouvelle quelle qu'elle soit, est jusqu'à un certain point un jeu de hasard. La vérité qui justifierait d'avance nos actes, nous ne la pouvons connaître avec certitude. Celle qui nous est accessible laisserait souvent l'homme indifférent ou inactif. Mais le désir suscite des mondes heureux et hasardeux où notre activité s'épanouit. L'action commence par le rêve. Si l'intelligence, d'autres désirs, et aussi une sorte d'instinct inconscient du réel peuvent critiquer l'idéal, le reformer partiellement de manière à ce que l'erreur n'y soit pas essentielle, et par là ruineuse, tout ira bien. Sinon l'homme sera la dupe et la victime de sa chimère.

Une erreur de Colomb lui fit découvrir un monde. Bien des savants n'ont été menés au vrai que par des impressions ou des calculs exercés ou ne l'ont aperçu que dans un cortège d'erreurs. Les plus grands n'y ont pas échappé, ni Lamarck, ni Darwin, ni Leverrier découvrant sa planète.

Dans toutes les découvertes, dans toutes les inventions, il semble bien qu'un mélange d'erreur et de vérité prépare le succès final, généralement imparfait d'ailleurs, au moins tout d'abord. Un litté-

rateur ne fait pas le chef-d'œuvre qu'il rêvait. Il nous suffit qu'il en fasse un autre. La lecture des préfaces, outre qu'elle est souvent amusante, est instructive sur ce point. On dirait que le génie, considéré d'un certain côté, est surtout le don de l'erreur féconde. Sans doute l'erreur est féconde parce qu'elle ressemble à la vérité inconnue, mais la vérité ne pourrait la remplacer.

§ 7. — L'erreur n'en a pas moins dans la vie réelle, un caractère de subordination. Elle remplace la vérité en tant qu'elle lui ressemble et elle la prépare.

Il faut mettre à part, naturellement, le monde de l'art. Ici l'illusion agit par elle-même et parce qu'elle est une illusion. Si bien que, quand nous prenons l'attitude artiste vis-à-vis d'une chose réelle, nous lui enlevons en quelque sorte ce caractère de réalité, nous l'isolons de la vie active, et nous jouons avec elle comme avec une fiction.

Dans la vie réelle et active l'erreur n'est qu'un pis aller, une condition que rend nécessaire la nature imparfaite et changeante, indéfinie de l'homme. Mais elle tend à se supprimer précisément par l'action qu'elle suscite, qu'elle permet ou qu'elle favorise. La fiction tend, pour une part, à devenir réalité, pour l'autre part à disparaître. Ce qu'il y a de possible dans l'idéal qui détermine l'action, devient réel par l'action. Et les erreurs qui se mêlaient à la vérité essentielle, heurtées par les réalités s'évanouissent et souvent même sont complètement oubliées.

Nos fictions et nos illusions tendent à transformer le monde. Le monde physique d'abord. Que d'illusions ont contribué à percer l'isthme de Panama! Le canal interocéanique a fini pourtant par être une réalité. Le monde social aussi. Nous trouvons des erreurs et parfois de véritables aberrations à l'origine des mouvements politiques qui réussissent. Il en est pourtant qui ont au moins quelques bons résultats. Des illusions ont aidé à transformer le monde social, il en est qui y travaillent encore sans qu'on puisse dire ce qui pourra chez elles se transformer en réalité. Les législateurs se trompent continuellement sur l'effet des lois qu'ils appellent à l'activité. Il serait singulièrement exagéré pourtant de dire que les lois nouvelles ne modifient en rien la vie d'un peuple, et qu'elles n'ont que de déplorables résultats. Nous pouvons nous tromper

utilement aussi les uns sur les autres et rendre jusqu'à un certain point ceux qui nous entourent semblables à ce que nous croyons qu'ils sont, et tels que nous les voudrions. Les échecs sont nombreux sans doute et souvent l'illusion s'évanouit. Mais quand elle persiste et reste une illusion, elle aboutit encore à quelque réalité, à la vie relativement harmonieuse, à un système d'apparences durables qu'il ne faut pas trop mépriser quand on tient à la vie[1].

Il n'est pas rare qu'on puisse discerner au moins des formes faibles et fugitives de transformations morales produites par un esprit puissant, dont les rêves parfois bouleversent le monde. Ce que l'on dit de l'influence exercée par quelques personnalités fortes et impérieuses le montre assez évidemment, tout en nous en laissant voir les limites. Napoléon est un cas exceptionnel et mémorable. Son arrivée à l'armée d'Italie, les généraux hostiles subjugués, les soldats entraînés pendant près de vingt ans à la poursuite de chimères presque réalisées, prouvent assez la force de transformation que peuvent déployer l'imagination et la volonté. Le cas des créateurs de religion, des réformateurs, des créateurs d'ordres religieux est peut-être plus imposant et plus significatif encore quoique parfois moins net à certains égards. Mais les grands dominateurs d'hommes n'en restent pas moins singulièrement impuissants en bien des cas. Napoléon ne sut jamais refréner la prodigalité de Joséphine ni faire régner l'ordre parmi ses maréchaux; Innocent III ne put pas toujours se faire obéir par ses légats.

Plus directement encore l'erreur peut agir sur celui qui la commet, on se trompe sur soi-même et en se trompant on travaille à se rendre tel que l'on croit être. C'est un cas assez intéressant de l'association systématique; il ne faut pas s'en exagérer la portée. Souvent la transformation est très superficielle, surtout apparente. Rien de plus facile à l'homme, que de conserver soigneusement un défaut en se persuadant qu'il pousse à l'excès la qualité opposée. C'est même parfois une bonne condition pour le satisfaire et le développer. Il est bien tentant de se laisser aller à une dépense injustifiée quand on a la conviction d'être économe, ou de se savoir quelque gré d'avoir trop parlé quand on se juge trop taciturne d'habitude. Même l'on a beaucoup trop dit qu'il suffit de se croire heureux ou malheureux pour l'être. Ce n'est là qu'un des éléments

1. Cf. Jean Cruet, *La Vie du droit et l'impuissance des lois.*

du bonheur ou du malheur, il suffit peut-être à en faire apparaître une ombre, très différente encore du vrai bonheur ou du malheur réel. Il n'en reste pas moins que notre action sur nous-mêmes est toujours accompagnée de quelques erreurs utiles.

Ainsi l'erreur tend à se transformer, partiellement au moins, en vérité. Elle y parvient quelquefois, selon sa ressemblance avec la réalité ignorée qu'elle représente, selon l'action qu'elle peut avoir sur nos désirs et notre volonté, les excitations et les inhibitions qu'elle produit en nous. L'illusion agit quand la vérité est inconnue et resterait impuissante. Ainsi une raison supérieure peut justifier certaine déraison, et laisser créer la vérité par l'erreur.

Il n'est que juste de remarquer que cependant en tout ceci, et dans la vie pratique, c'est la vérité qui fait et détermine la valeur de l'illusion, puisque celle-ci ne vaut que par sa ressemblance avec la vérité, et parce qu'elle peut conduire à la vérité ou devenir vérité elle-même. Et les avantages de la vérité, de la connaissance exacte dans toutes les pratiques sont trop évidents pour que j'aie eu à les invoquer avec quelque détail. C'est même en prenant conscience des avantages de l'illusion que nous nous attachons plus fortement à la vérité.

Cependant il faut bien voir que celle-ci ne paraît pas devoir envahir la vie entière de l'homme. Quand une illusion a conduit à la vérité ou quand elle s'est elle-même transformée en vérité, les choses recommencent. De nouvelles questions se posent à l'esprit, de nouveaux problèmes de pratique inquiètent nos désirs. Et de nouvelles illusions fleurissent en nous, et nous entraînent, nous guident ou nous égarent. Et si elles aboutissent heureusement tout est toujours à recommencer. Chaque connaissance acquise ouvre de nouvelles perspectives, chaque problème résolu pose des questions nouvelles. Quand on se promène en pays inconnu, à chaque tournant, à chaque côte, on espère avoir enfin devant soi le paysage qui couronnera la promenade et nous laissera satisfaits. Et à chaque tournant, un tournant nouveau apparaît, du haut de chaque côte, on voit une descente d'abord, mais une autre côte après. Et l'on continue. Et quand on se fatigue et qu'on pense à retourner, on veut encore découvrir ce qui se cache derrière un dernier tournant, gravir encore une montée. Et la satisfaction définitive n'arrive jamais. Ainsi fait l'homme, et c'est sa vraie caracté-

ristique, parmi les êtres vivants, de se transformer, non point en son fond et en sa nature essentielle, bien plus stable et fixe qu'on ne le croit, mais par les apparences et les formes. Nous ne pouvons guère décider, du point où nous sommes, s'il s'arrêtera jamais, satisfait enfin d'une médiocrité quelconque, adapté à une vie routinière et mécanique. Mais tant qu'il n'en sera pas là, l'erreur et l'illusion continueront à le perdre souvent et à le sauver parfois.

II

§1. — A plusieurs égards, l'homme est essentiellement un grand enfant. Il a une conscience sourde et comme intermittente de cette vérité qui le gêne. On le voit hanté par la préoccupation de ne plus être un enfant. Il s'y applique comme un homme ivre à marcher droit. Volontiers il parle de l'enfance de l'humanité, de l'enfance des nations et des classes. Volontiers, il qualifie d'enfant la femme, parfois les hommes qui ne sont pas de son avis. Il aime à affirmer qu'il est sorti, lui, de l'état de puérilité. « Le peuple n'est plus en layette ». « l'homme est sorti de cette longue enfance... », « nous ne sommes pas des enfants... », ces phrases et beaucoup d'autres soulignent un orgueil peut-être plus préoccupé, plus inquiet même qu'il ne le croit, et surtout qu'il ne voudrait le paraître.

Cette inquiétude d'ailleurs est justifiée. L'homme est un enfant encore, et peut-être en sera-t-il toujours un.

Bien entendu, des différences évidentes distinguent l'enfant de l'homme. Au point de vue physique surtout la comparaison de l'enfant à l'homme manquerait peut-être même de ce minimum d'exactitude qu'on exige d'une comparaison. C'est que l'organisme humain ne paraît pas se transformer beaucoup. Il semble avoir atteint à peu près son équilibre, et, sinon sa forme définitive, au moins sa forme relativement stable, sa forme spécifique. Peut-être se transformera-t-il quelque jour. Je n'affirmerais pas qu'une nouvelle espèce ne sortira pas de lui. On peut même faire quelques hypothèses qui ne sont pas sans agrément, sur les transformations anatomiques et physiologiques qui préciseraient les caractères de l'espèce nouvelle. Mais tout cela nous mène bien loin de l'état actuel, assez stable en somme.

Au point de vue mental, au point de vue social surtout, il n'en va

pas de même. Je ne crois pas m'illusionner beaucoup sur les progrès accomplis par l'homme depuis l'âge de la pierre taillée, et j'ai goûté tout ce qu'il y a d'exact dans le paradoxe apparent de R. de Gourmont sur la « constance intellectuelle [1] ». Cependant si l'homme est resté, par le fond de son être, par l'essentiel de son intelligence et de ses sentiments beaucoup plus près de ses lointains ancêtres qu'il ne veut le croire, si les facultés, les puissances se sont conservées plus que modifiées, les produits des facultés, les instruments de l'esprit et ses œuvres se sont singulièrement transformés. Sur certains points, la science, par exemple, ou l'industrie, le « progrès » est net et considérable. L'état politique, l'état social, les religions, les langues, toutes les formes de la vie psycho-sociale se sont modifiées visiblement. Ce sont là, en effet, les produits de l'esprit humain sous l'influence sociale, et ces produits ont certainement beaucoup plus varié que les puissances qui les produisent. Ils sont fonctions de la société autant ou plus que des facultés individuelles, et les transformations de la société ont pu les transformer pendant que l'individu restait en son fond, très semblable à ce qu'il était d'abord. Je dis semblable, non identique, car en fabriquant des produits différents, l'esprit se transforme lui-même, et ses virtualités changent peu à peu, mais bien moins qu'on ne l'a cru et que les apparences ne semblent l'indiquer. Le corps non plus ne change pas très profondément sous la différence du costume.

Mais en fait de forme sociale, d'adaptation de l'individu à l'état social et de la société à l'individu nous sommes fort loin de l'équilibre, de la forme stable et définitive. On peut bien imaginer que l'homme restera sensiblement le même, et presque indéfiniment, quant à son anatomie. Mais cet homme dont l'organisme ne changerait pas d'une façon appréciable, nous ne l'imaginons guère se pétrifiant dans les formes sociales actuelles, conservant nos langues, nos littératures, nos sciences, nos arts et nos religions sans les modifier, sans en inventer d'autres. Et certes il restera beaucoup du passé et du présent. L'humanité est probablement marquée à jamais par ses premières expériences. Il est possible qu'aucune religion nouvelle n'ait la fortune de quelques-unes de

1. Rémy de Gourmont, *Une loi de constance intellectuelle*, in *Promenades philosophiques*.

celles que nous connaissons. Il est vraisemblable que certaines œuvres d'art anciennes ou récentes seront toujours admirées tant que le genre humain vivra. Mais évidemment d'innombrables différences germeront et pousseront encore sur le tronc persistant de l'humanité, ce qui subsistera même ne se conservera qu'en se transformant par évolution, par déviation, par tous les procédés possibles. Et sans doute de nouvelles manières de vivre, de penser, de sentir, se développeront dont nous n'avons guère d'idée.

Et, le monde social et ses produits se transformant continuellement, il faut bien que l'homme se transforme aussi. Il est un de ces produits, et il doit s'adapter aux autres. Mais tous ces changements ne le transforment pas foncièrement, et surtout ils ne l'amènent pas à l'équilibre. Ils empêchent même en un sens son adaptation complète, tout en provoquant autant d'adaptations partielles et relatives. L'homme, en effet, n'a pas à s'adapter à un monde fixe, et fini, stable et déterminé. Le monde social qui l'entoure est au contraire continuellement changeant, et le change lui-même en s'adaptant à lui. Il ne peut arriver ni à le connaître ni à y conformer sa conduite. Et si, par une irréalisable hypothèse, il y arrivait, cela changerait encore l'ensemble social et la série des influences réciproques et des variations inépuisables recommencerait. Il en est réduit aux conceptions partiellement imaginaires, aux schémas incomplets et forcément erronés, aux actions instinctives et insuffisamment justifiables, et de plus ses tendances propres sont forcément en désaccord avec celles que la société tend à faire prévaloir. Il ne pourrait être parfait que par la limitation précise de son idéal, par le rétrécissement de sa carrière, et aussi par un accord avec les autres êtres qui tendrait à supprimer son individualité.

§ 2. — Mais jusque-là, qui ne voit qu'il ne ressemble forcément à l'enfant? Il est par sa nature intellectuelle et morale ce que l'enfant est à la fois par sa nature psychique et par sa nature physiologique. Il est, comme l'enfant, un être qui n'a pas atteint son équilibre, l'équilibre que semble lui promettre l'ensemble de ses caractères et de ses pouvoirs.

Cela fait sa grandeur, si l'on veut. Il n'est pas mauvais de la lui dire pour le consoler, l'encourager et lui inspirer, dans les moments

de peine, quelque force d'âme. Cela fait son malheur aussi. Sa grandeur parce que nulle borne décisive ne paraît actuellement s'imposer à lui. Comme il a conquis, par son intelligence et par son activité un nombre toujours croissant d'éléments du monde, comme il a élargi l'univers infiniment et promené son esprit en des lieux insoupçonnés jadis, comme il a fait entrer progressivement dans le domaine de l'intelligence et de l'activité humaine des forces qu'il a découvertes ou créées, comme d'ailleurs il est trop ignorant pour pouvoir assigner une limite à son esprit et à ses œuvres, il peut rêver de progrès infini et d'apothéose glorieuse, s'imaginer qu'il va peut-être un jour devenir le Dieu qu'il adora, et, réalisant à son tour les contradictoires, unir la perfection avec l'infinité. Et l'espèce humaine se distingue certainement des espèces animales que nous connaissons, en ce que l'animal représente une forme relativement fixée de l'esprit, l'homme une forme relativement libre et progressive dans des limites que nous ne pouvons fixer. Cependant l'animal n'est pas complètement immuable, et il est à croire aussi que le passé et le présent de l'homme pèseront toujours sur lui. A chaque pas qu'il fait, il laisse derrière lui des chemins vers lesquels il ne pourra jamais revenir.

Et ce qui fait sa grandeur fait son malheur aussi et son infériorité. S'il n'est pas un animal, c'est une sorte de détraquement qui l'élève au-dessus des autres êtres, une impossibilité de se fixer, de s'arrêter, de se contenter de la condition médiocre et basse qui convient à un être fini. Précisément parce qu'un grand nombre de formes différentes de la vie mentale sont encore possibles pour lui, aucune n'est en lui parfaite et définitive. Il est l'ébauche d'une réalité qui dépasserait toutes les autres réalités que nous connaissons, mais précisément il n'est qu'une ébauche, et les autres êtres sont des œuvres relativement achevées. C'est en quoi il ressemble à l'enfant.

Il en diffère cependant de notre point de vue actuel, en ce que l'humanité n'a pas comme l'enfant une évolution régulière et qu'on puisse prévoir. De l'enfant nous savons qu'il deviendra un homme. Mais si l'humanité vit encore longtemps, que deviendra l'homme? Nous n'en savons rien. L'enfant répète une évolution que des millions et des millions d'êtres ont accomplie avant lui, accomplissent avec lui ou accompliront après lui. Mais l'humanité,

autant que nous en pouvons juger, est unique au monde. Nous ne connaissons rien qui lui ressemble dans ce qui l'a précédée, rien qui lui ressemble dans ce qui l'accompagne, nous ne pouvons seulement assurer qu'après elle d'autres êtres accompliront une série de transformations analogues à sa vie, et l'idée même en est assez invraisemblable. Les autres planètes, à les supposer habitées, ne nous renseignent en rien. On s'est trop plu à rapprocher les transformations de l'humanité en celles même des espèces, avec des évolutions comme celle de l'individu de sa naissance à sa mort. Celles-ci ont leur destinée écrite d'avance, régulière et fixée, elles ne peuvent marcher que dans un sens unique. Des autres nous ne savons rien à l'avance, et, selon les circonstances elles peuvent s'orienter vers des points bien différents. La finalité de celles-là est fixée, les finalités de celle-ci se fixent à mesure de la vie de l'espèce. La vie de l'humanité est une invention continuelle, la vie de l'individu physiologique est la reproduction plus ou moins fidèle d'un type connu.

§ 3. — Que d'ailleurs l'homme ressemble à l'enfant par son inachevé, son indéfini, c'est ici ce qui nous importe. Mal adapté au monde, mal harmonisé avec lui-même, avec des facultés imparfaites qu'il ne sait guère employer adroitement, dont il ne comprend qu'assez mal la nature et la portée, il n'est pas beaucoup plus capable que l'enfant de connaître la vérité, ni, la connaissant, de la comprendre, ni, la comprenant, de s'en servir. Comme l'enfant il est obligé de vivre dans l'illusion et dans l'incohérence, corrigeant, lorsque l'expérience l'y contraint, une erreur par une erreur différente, mais nuisible à certains égards, acceptant, selon l'occasion, des idées contradictoires sans même remarquer la difficulté de les faire vivre d'accord, et les rejetant dès qu'elles ne semblent plus répondre aux besoins du moment. Il entrevoit quelques réalités, quelques points, quelques aspects, quelques apparences du monde vrai. Souvent aussi il n'y peut rien entendre, distinguant malaisément la vérité de l'erreur, n'en voyant bien ni les principes ni les conséquences, ni les tenants ni les aboutissants. Et lorsqu'il arrive à distinguer quelques nœuds des phénomènes, quelques-uns des liens qui réunissent les éléments du réel, il est souvent incapable d'employer ses connaissances, elles sont trop fragmentaires,

ou bien il est gauche devant elles, empêtré dans leur réseau trop vaste, trop subtil ou trop fort.

Et pourtant, sous la dure pression de la souffrance et du désir, l'homme a appris à chercher la vérité. Il a connu les maux qu'amène une conduite dirigée par l'illusion. Sans distinguer très bien les services que lui rendaient ses erreurs, ni le genre d'utilité qu'il pourrait attendre d'une connaissance exacte, il a conservé ses illusions, il a continué de les chérir, il en a créé de nouvelles quand il s'est vu contraint à en renier quelques-unes, mais en même temps, et sans plus s'apercevoir qu'un enfant de la contradiction, il s'est mis à aimer et à respecter la vérité, à la vanter par-dessus tout, il s'est efforcé de la chercher. Jamais d'ailleurs il n'a su bien débrouiller l'erreur et la vérité, distinguer ce qu'il y avait de vrai dans ses vieilles illusions et ce qui restait d'illusions au fond de ses jeunes vérités. Il prit cependant un sentiment confus et puissant du caractère provisoire de l'erreur, du caractère définitif de la vérité. Et celle-là peut apparaître en effet comme une sorte de substitut de celle-ci; elle en tient la place, tant bien que mal et en remplit la fonction jusqu'à ce que celle-ci arrive et s'impose.

§ 4. — Naturellement, ici comme partout, le moyen est devenu une fin relative, grâce à la division du travail.

Peut-être trouverait-on chez tous les êtres un sentiment de curiosité, une ébauche de l'amour de la vérité. En général, cette inspiration est subordonnée à l'utilité pratique, mise au service de désirs et de tendances dont l'objet n'est pas la vérité. Au reste dans un être complet et bien organisé il est évident que la connaissance n'a de valeur que comme condition de l'action.

Mais l'individu n'est pas un être complet, il est un élément d'une société qui le dépasse (et d'ailleurs ni lui ni la société dont il fait partie ne sont très bien organisés). Du moment où la recherche et la découverte de la vérité étaient reconnues nécessaires à la vie de l'homme, il devenait nécessaire aussi que la recherche exclusive de la vérité, que l'amour de la vérité en soi devînt une fonction spécialisée, une caractéristique de quelques esprits, qui considéreraient comme un idéal absolu la valeur propre dont ils avaient à s'occuper. Et en effet il s'est formé une classe d'esprits qui ont le culte de la vérité, qui ont pour fonction spéciale de chercher le

vrai, qui veulent la vérité pour elle-même, non pour ses conséquences, auxquelles plusieurs font profession de ne point songer. Et certainement la différenciation dont je parle n'est point très nette, la division du travail, et ce que j'ai appelé ailleurs la division des idées et des sentiments, n'est pas établie dans la vie sociale avec la même rigueur que la division du travail industriel dans un atelier. Parmi les professionnels de la recherche du vrai, il en est qui n'apportent pas beaucoup de sérieux à leur fonction, et parmi les autres il en est qui mettent la vérité au-dessus de tout. Mais il suffit ici de signaler ces complications et les réserves qu'elles comportent.

« La vérité pour la vérité », « la science pour la science », « l'art pour l'art », et les autres formules du même genre qui exprimeraient assez bien le mode d'activité des différents hommes, ne doivent être prises que pour l'indication d'une division du travail intellectuel. Autrement, elles ne représentent qu'une erreur. L'homme y perd un peu la conscience de la synthèse générale des forces humaines, et de la liaison des fonctions sociales. Il y prend pour fin dernière l'objet direct de sa propre activité. Ainsi l'estomac pourrait dire : la digestion pour la digestion.

Il est évidemment facile, et juste en somme, de montrer l'étroitesse de formules comme « l'art pour l'art », et de concentrer l'attention sur ce qu'elles ont d'étroit et de fanatique. « L'art pour l'art » surtout a excité bien des oppositions. Beaucoup d'honnêtes gens supporteraient encore mieux « l'industrie pour l'industrie ». On a réclamé l'art pour l'homme. On n'a pas eu tort, et l'on peut demander aussi la justice pour l'homme, la vérité pour l'homme, et ainsi de suite.

Mais cette rectification a ses inconvénients et risque d'ailleurs d'être mal comprise. Il n'est pas toujours mauvais, il est même excellent parfois que l'homme érige en fin absolue sa fonction spéciale, et il n'y a pas de graves inconvénients à ce qu'il lui subordonne tout ce qui reste en dehors d'elle, pourvu qu'une coordination spontanée assez vigoureuse, l'équilibre des forces divergentes ou un pouvoir supérieur rétablisse l'harmonie. C'est une sorte de décentralisation intellectuelle. Dans une humanité mieux coordonnée que la nôtre, chaque peuple pourrait avoir un rôle spécial, et il serait tout de même assez légitime que chacun préférât sa

patrie aux autres patries et même assez naturel qu'il l'estimât au-dessus des autres. Ainsi Virgile traçait jadis au Romain son rôle et en indiquait les limites.

Sans doute chacun de nous est un homme en même temps qu'il est un philosophe, un savant, un industriel ou un artiste. Des devoirs humains, des considérations générales et synthétiques s'imposent donc à lui, qu'il ne doit pas perdre de vue pour s'abandonner à son devoir professionnel, pour ne suivre que son art, si grand et si beau qu'il puisse être.

Néanmoins il faut admettre quelque excès en ce sens, ne pas trop le regretter, s'en féliciter même parfois. Il vaut peut-être mieux bien souvent que l'excès opposé, de même qu'il vaut mieux sans doute aimer trop sa patrie, qu'être injuste envers elle par un trop vif souci d'impartialité et par excès de zèle humanitaire. C'est que dans le premier cas nous savons que notre tendance trouvera un contrepoids dans des tendances différentes, dans des réalités rivales. Une estime excessive de la littérature chez un littérateur, un culte exagéré de l'art chez un artiste provoquent assez aisément des réactions d'intérêts hostiles et puissants qui représentent d'autres forces de la vie sociale et des nécessités peut-être plus immédiates. Mais si un artiste n'aime pas assez son art, si un savant préfère beaucoup de choses à la vérité, ils ne sont l'un qu'un pauvre artiste et l'autre qu'un triste savant. Ils trahissent les intérêts qui leur sont confiés et dont la garde est leur raison d'être.

Évidemment un zèle excessif peut devenir dangereux, lorsque les spécialités pour qui l'homme travaille sont déjà très fortes et dominatrices. De même un patriotisme démesuré n'est guère à blâmer que chez un peuple très puissant. Les petits peuples, j'entends ceux qui méritent l'existence, ne peuvent guère être trop patriotes. Il est possible qu'à de certaines époques on ait raison de combattre « l'art pour l'art », encore qu'il y ait en général des dangers plus imminents que l'exercice excessif d'une activité désintéressée. Mais vraiment la vérité, la vérité quelle qu'elle soit, la vérité pure, n'est pas un de ces biens pour lesquels l'humanité s'expose communément à trop de sacrifices et à trop de folies. Et il vaut mieux ne pas décourager ceux qui en prennent la recherche et le culte comme leur raison de vivre et le but dernier de leur existence. Ils

peuvent s'en exagérer la valeur, c'est entendu, mais c'est là une erreur utile, bonne et peut-être glorieuse, comme quelques-unes de celles que nous avons rencontrées déjà. Ainsi dans le culte même de la vérité, l'erreur trouve sa place et se déclare bienfaisante. Et c'est là, si l'on y tient, une assez poignante ironie, mais ce n'est pas moins une vérité [1].

§ 5. — Nous retrouvons donc ici et sous une forme assez curieuse, la division du travail, avec sa forme spéciale de la division des idées et des sentiments. Tous les hommes n'ont pas le même amour de la vérité. Mais tous n'ont pas non plus les mêmes devoirs envers elle et tous n'ont point à la rechercher ni de la même manière, ni avec le même zèle. Tous, assurément, nous avons besoin de quelques vérités et de quelques erreurs. Mais les proportions de la combinaison doivent être variables, selon les individus, selon les caractères, selon les fonctions. Tous n'ont pas besoin des mêmes vérités, ni des mêmes erreurs. Les rapports, la qualité, la nature des éléments doivent varier avec le caractère, avec l'intelligence, avec la profession, avec la manière de vivre, c'est-à-dire, en somme, avec la fonction sociale et avec les forces et l'adresse que l'on emploie à s'en acquitter.

La division des fonctions s'accompagne forcément dans des sociétés comme les nôtres, de la division des croyances et de la division des désirs. Sans doute, dans un corps social plus voisin que le nôtre de la perfection, cette division des croyances pouvait ne pas exiger logiquement la contradiction et l'erreur. Chez nous elles paraissent inévitables [2]. Il est impossible à l'homme d'introduire dans ses opinions les nuances, les distinctions, les précisions, les réserves qui les rendraient justes, il ne peut tenir un compte exact et suffisant de la légitimité nécessaire des points de vue. L'homme généralise, et reste partial. Il voit, de sa lucarne, son petit jardin et quelques maisons voisines et croit, en en parlant, décrire l'univers. Cela n'est pas absolument mauvais. A voir trop clairement un pays trop vaste, il risquerait de perdre le sens, le goût, la possibilité de l'action. L'essentiel serait qu'il agît d'après

1. On peut voir sur la question de la spécialisation mon article : *l'Art pour l'art* dans la *Revue des Idées*.
2. Cf. ma *Logique de la contradiction*.

la pensée d'un autre, qui n'agirait pas, mais saurait comprendre et préparer l'action. C'est là une forme de la division du travail extrêmement imparfaite chez nous. En attendant, il y a certainement des opinions qui conviennent à un militaire, d'autres à un industriel ou à un commerçant, d'autres à un prêtre, d'autres à un savant ou à un philosophe. Et il ne faut pas s'attendre à ce que toutes ces opinions s'accordent exactement, ni désirer que leur diversité disparaisse.

Mais il y a aussi pour le même individu des opinions différentes selon les différentes fonctions sociales qu'il remplit alternativement, selon son âge, selon les circonstances, selon qu'il doit agir en père ou en administrateur, en fidèle d'une religion ou en négociant, selon qu'on est en temps de guerre ou en temps de paix, selon qu'on vit sous un régime normal ou qu'on est en révolution.

Il est rare qu'un homme ait les mêmes opinions à vingt ans et à cinquante sur l'amour, sur la famille, sur la femme. Sur la littérature et sur les arts, sur la politique et sur la religion ses idées se sont plus ou moins transformées. C'est sans doute qu'il a pu rectifier certaines erreurs en connaissant mieux l'objet de ses opinions mais c'est aussi, c'est peut-être surtout, que certaines opinions conviennent mieux à la jeunesse, s'accordent mieux avec ses qualités et ses défauts, que d'autres appartiennent pour ainsi dire de droit à l'âge mûr.

La division des fonctions et la division des idées et des tendances qu'elle nécessite en imposant toutes ces variations aux opinions humaines impose évidemment aux hommes l'illusion et l'erreur. C'est qu'il s'agit beaucoup moins pour les hommes en général, pour ceux qui ne sont pas spécialisés dans la recherche de la vérité, et en tant qu'ils sont, si je puis dire, dans l'exercice de leur fonction, il s'agit beaucoup moins d'avoir des opinions vraies que des opinions convenables. J'appelle « opinions convenables » celles qui s'ajustent le mieux à l'exercice d'une fonction quelconque, dans un milieu donné, à un moment donné. Elles comportent forcément un mélange spécial d'erreurs ou de vérités, et l'erreur est utile à l'accomplissement de ces fonctions. Un magistrat, un militaire, un administrateur qui ne partagerait en rien les préjugés et les erreurs de son temps et de son milieu risquerait d'accomplir assez imparfaitement sa fonction et de faire en somme plus de mal

que de bien. Il est bon cependant que l'on sente percer çà et là, sous les préjugés de la société d'aujourd'hui, les préjugés de la société de demain. Cela facilite la transition et prépare l'avenir. Tout cela suppose de nombreuses erreurs. Mais ces erreurs ont été à un certain moment, suggérées ou commandées par les nécessités de la vie. Elles ont été nécessairement liées à l'ensemble de nos pensées, de nos sentiments et de nos actes. Après coup, on aperçoit leurs défauts, on distingue ce qu'il aurait fallu en retrancher ou y ajouter, y remanier pour les accorder avec une théorie complète de la vie. Mais c'est un travail que personne ne peut conduire au plein succès sur le moment même, encore que l'on s'en rapproche inégalement. Chez quelques rares esprits l'erreur et la contradiction sont à leur minimum, elles ne sont jamais nulles.

C'est que la vérité, l'exactitude, la justesse des idées ne sont dans la plupart des cas et pour la plupart des gens qu'un moyen, non un but. Surtout elles ne sont pas le but dernier. Assurément chacun a besoin de quelque exactitude d'appréciation, de quelques connaissances exactes. Mais ces éléments peuvent être sans inconvénients graves, et même avec avantage, encadrés dans des idées erronées capables de pousser l'esprit à l'action, et de l'attirer où il faut. Un industriel, un négociant, un administrateur ont besoin de voir nettement certaines conditions de leurs actes. Mais ils sont bien obligés de s'en remettre pour une bonne part de leur conduite, à leur imagination, à leurs préjugés, à leurs sentiments. Sans cela ils ne feraient rien, au moins lorsqu'il s'agit d'une entreprise nouvelle, d'une création, lorsque les circonstances changent et que la routine éprouvée déjà ne répond plus aux besoins actuels. Mais pour eux l'essentiel est de réussir, non de suivre une voie logiquement irréprochable, leur but est la réalisation d'un projet, non point la connaissance des relations exactes des phénomènes.

Aussi est-ce peut-être chez les actifs que l'on peut observer les contradictions et les erreurs, et encore plus chez les agités, qui sont une sorte de caricature des actifs, souvent trop incohérents pour réussir. La comparaison des agités, des actifs vrais, et des critiques qui n'osent pas se lancer dans l'action parce qu'ils savent bien qu'ils ne peuvent répondre de l'exactitude de leurs idées, et n'osent pas fixer leur opinion, nous permet de comprendre un peu

cette singulière synthèse d'illusion et de vision lucide qui est essentielle à l'activité humaine, et qui tient au côté toujours changeant de la nature humaine, et des conditions de la vie sociale.

§ 6. — Si nous voyons par ce qui précède la nécessité de l'illusion, nous devrons comprendre aussi l'utilité d'une spécialisation de quelques esprits dans la recherche de la vérité, qui sera pour eux le devoir professionnel, puis le devoir essentiel, le devoir par excellence. Peut-être serait-il agréable et consolant de regarder cette spécialisation nécessaire du culte de la vérité comme un état passager de l'humanité. Après l'enfance de l'homme viendrait la jeunesse et l'âge mûr. Mais nous ne pouvons rien affirmer là-dessus. Et l'humanité ne semble pas dans la voie d'une transformation radicale sur le point qui nous intéresse ici. Le champ des recherches et des connaissances paraît au contraire s'élargir et l'homme n'y trouve guère la vérité, même approximative qu'après et par de longues erreurs sans cesse rectifiées. L'erreur diminue vraisemblablement sur certains points, elle se multiplie sur d'autres, chaque tentative nouvelle pour savoir et pour comprendre crée de nouvelles illusions. Un civilisé de nos jours, s'il a beaucoup plus de connaissances exactes qu'un sauvage, possède aussi plus d'illusions et d'idées fausses, de même que, s'il peut user de moyens de transports bien plus nombreux, il risque bien davantage d'être victime de quelque accident. Plus la vie intellectuelle est intense, neuve, géniale, active, plus elle foisonne en illusions. Les inventeurs ont souvent plus d'idées erronées que ceux qui s'instruisent chez eux, les critiquent et les corrigent. Le génie original, n'est pas pourtant aussi exclusif du sens critique qu'on l'a voulu croire. Même il le suppose, implicite ou conscient, à un assez haut degré. Car il faut plus de bon sens critique pour ne pas dire trop de folies quand on sort des sentiers battus, que pour être apparemment raisonnable en suivant la foule.

L'humanité ne semble pas devoir se fixer prochainement dans quelque forme psychique et sociale. Mais peut-être les races les plus inférieures, celles dont le progrès est douteux ou nul, ont-elles déjà trop embrassé, ont-elles voulu s'adapter à un état de choses trop divers, trop multiple, trop vaste ou trop fuyant pour pouvoir arriver à un automatisme exempt d'illusion et d'erreur. Il semble qu'il y a une erreur initiale, une aberration essentielle au début

de l'évolution humaine, et que de là découle l'éternelle nécessité de la souffrance et du mal, de l'illusion et de l'erreur, l'éternelle enfance de l'humanité. Peut-être aussi, car si nous ne connaissons pas très bien l'état psychique des animaux, nous ne pouvons cependant guère admettre chez eux un parfait équilibre, cette nécessité se trouve-t-elle fatalement au cœur de toute existence, peut-être au cœur de toute réalité, mais la forme qu'elle revêt chez l'homme donne à celui-ci une de ses caractéristiques les plus nettes.

§ 7. — La vérité est souvent impossible à atteindre. En bien des cas, elle est dangereuse et un sage désabusé assurait que s'il avait la main pleine de vérités il se garderait bien de l'ouvrir. Ce qui en atténue pourtant le danger, c'est le pouvoir déplorable et précieux dont l'esprit use avec tant de persévérance, de n'accueillir que les vérités qui lui plaisent. On ne saurait exagérer le bien et le mal produit par cette disposition. Ce qui déplaît à l'esprit comme au goût, est souvent nuisible; mais on ne saurait se fier aux instincts humains, ils sont forcément, étant donnée la caractéristique humaine, sur laquelle je viens d'insister, mal formés, en retard sur les transformations humaines et tournés vers le passé, en bien des cas dévoyés ou pervertis. Cependant ils forment la charpente de l'esprit. La critique qu'on en fait ne saurait complètement ni les remplacer elle-même, ni leur en substituer d'autres. Nos instincts intellectuels sont une routine et un tissu de préjugés, mais la vie elle-même est forcément une routine, et, en un sens, une sorte de préjugé et de superstition. Croire qu'on peut se passer de préjugés, c'est devenu un préjugé d'espèce dangereuse.

C'est une des tristesses de la condition de l'homme de ne pouvoir ni se fier à ses instincts, ni les suppléer sûrement par la raison, d'être même exposé aux pires erreurs lorsqu'il cherche à tirer le meilleur parti de sa nature, à suivre instinctivement sa raison, à raisonner sur ses instincts, à les rendre raisonnables.

Toutefois, comme il n'a pas de meilleur parti à prendre, il faut bien qu'il agisse et qu'il pense avec sa nature entière, en s'en servant de son mieux. Il faut donc que les différents éléments de cette nature puissent se développer, s'affirmer, se proposer à sa pensée et à son activité. C'est pourquoi à côté des instincts, des forces conservatrices, des vieux ou des nouveaux systèmes de passions, d'idées, d'impressions qui les constituent, il est bon qu'une force

s'affirme dans la recherche pure de la vérité. Et je ne puis m'empêcher d'avoir des sympathies, mitigées par quelque agacement quand ils me paraissent trop exclusifs, à la fois pour les champions des superstitions les plus antiques et, d'autre part, pour les amis les plus intransigeants de la vérité nue.

Je crois donc qu'il faut admettre, et encourager, les chercheurs de la vérité en elle-même et pour elle-même. Au nom même de l'utilité humaine. il faut honorer la devise « le vrai pour le vrai » quelle qu'en puisse être l'étroitesse. Que l'amour de la vérité soit encore, en certains cas et sous certaines formes, une illusion belle et utile.

Cette recherche de la vérité pure, est le devoir du savant. La science n'est rien en effet si elle ne s'efforce d'aboutir au vrai. Tricher avec la vérité, donner de fausses observations, mentir est le pire défaut professionnel pour un savant. Mais la science sait bien qu'elle ne poursuit qu'une vérité approximative et souvent symbolique. Et même depuis quelque temps, il s'est élevé une tendance assez forte à altérer singulièrement le sens courant de la vérité scientifique. La science est devenue pour quelques-uns une recherche non point précisément de la vérité, mais de la formule utile, tout au plus de la formule *intellectuellement* utile. Ce que le savant trouverait, ce n'est ni la vérité absolue, ni même une sorte de vérité symbolique indépendante, ce serait plutôt ce qui peut faire donner à l'activité humaine, activité industrielle, ou activité intellectuelle, son meilleur rendement. Henri Poincaré a beaucoup insisté sur le caractère de commodité, plus que de réelle vérité qui justifiait l'adoption de certaines croyances ou formules scientifiques. Peut-être même y a-t-il trop insisté. Il s'exposait à être mal compris et la chose n'a pas manqué de lui arriver. Il n'en reste pas moins qu'une parcelle de vérité anime le pragmatisme scientifique. Le savant le plus désintéressé ne peut pas se désintéresser absolument de sa science. Par là, il est engagé à l'enrichir de faits et à la construire systématiquement un peu plus, un peu autrement peut-être que le respect tout nu de la vérité ne l'y autoriserait. Et nous surprenons bien le rôle utile de l'illusion même chez les spécialistes de la vérité. Mais le savant a une ressource dont l'homme pratique ne peut réclamer l'avantage. S'il est parfaitement scrupuleux il présentera comme hypothétique tout ce qui est simplement

commode et pratique, et l'on sait quel est le rôle énorme de l'hypothèse dans les sciences, et comment l'ont reconnu des savants tels que Claude Bernard. Il ne faut pas d'ailleurs se dissimuler ici que cette conscience du caractère hypothétique de tant d'opinions et de croyances scientifiques ne va pas sans quelques inconvénients.

Le philosophe est encore de ceux qui peuvent aspirer à servir la vérité comme une déesse exigeante et jalouse, qui lui défend d'avoir d'autres dieux devant sa face. Taine, il y a quelque soixante ans, en comprenait ainsi le rôle, en réagissant contre les doctrines du spiritualisme éclectique. Je cite ses paroles, il n'est pas inutile de les revoir parfois. « Je fais, disait-il, deux parts de moi-même : l'homme ordinaire, qui boit, qui mange, qui fait ses affaires, qui évite d'être nuisible, et qui tâche d'être utile. Je laisse cet homme à la porte. Qu'il ait des opinions, une conduite, des chapeaux et des gants comme le public. Cela regarde le public. L'autre homme, à qui je permets l'accès de la philosophie, ne sait pas que ce public existe. Qu'on puisse tirer de la vérité des effets utiles, il ne l'a jamais soupçonné. A vrai dire, ce n'est pas un homme, c'est un instrument doué de la faculté de voir, d'analyser et de raisonner. S'il a quelques passions, c'est le désir d'opérer beaucoup, avec précision, et sur des objets inconnus. Quand j'entre dans la philosophie, je suis cet homme. Vous croyez qu'il souhaite autoriser le sens commun et prouver le monde extérieur. Point du tout. Que le genre humain se trompe ou non, que la matière soit une chose réelle ou une apparence, il n'y met point de différence.... Il ôtera peut-être quelque chose à la certitude, peut-être beaucoup, peut-être tout, peut-être rien. Peu lui importe ; il n'ôtera rien à la vérité[1]. » Et pour Taine, le philosophe n'avait plus ni famille, ni patrie. Tout cela était l'affaire de l' « animal extérieur » qu'il mettait à la porte pour philosopher.

L'idéal que Taine décrivait ainsi est très élevé. La fonction du philosophe, ainsi comprise, est certainement une des plus hautes, et j'incline à croire que, par son désintéressement même, elle est une des plus utiles. L'erreur et l'illusion restent toujours, malgré leur nécessité, le signe d'une infirmité, elles sont, par elles-mêmes, un mal. Une meilleure harmonie sociale et cosmique les amoindri-

1. Taine, *Les Philosophes français du XIX siècle*, 1857, p. 34-36.

rait, une harmonie supérieure encore les supprimerait presque. Je ne parle pas d'une adaptation parfaite, impossible et contradictoire et qui serait la suppression même de l'existence, mais une harmonie autrement organisée que la nôtre, et sinon plus large et plus profonde, au moins plus nette et moins troublée.

C'est chercher à réaliser quelques-unes au moins des conditions de cette harmonie supérieure que de s'attacher invinciblement à la vérité. La noblesse de la tentative s'affirme, en même temps que sa difficulté. Son utilité n'est pas moindre. Trop de forces s'obstinent à nous fausser l'entendement, l'homme abuse évidemment de sa faculté de mensonge et d'illusion, comme il abuse de substances précieuses, l'alcool par exemple. Il est excellent que quelques esprits suivent leur vocation vers la vérité pure, et maintiennent l'idée que lorsqu'on veut vraiment savoir, il faut aimer la vérité pour elle-même.

§ 8. — J'ai eu déjà l'occasion de dire que la division du travail social devait être comprise autrement qu'on ne l'entendait en général. La fonction de vérité nous offre une occasion de nous rendre compte de ce fait.

Elle n'est pas en effet limitée à une fonction spéciale, à une profession particulière, à un groupe de professions. Elle s'étend à toutes les professions, et même à toutes les situations sociales possibles. Et ici elle révèle la division des idées et des sentiments qui est une forme singulière et trop peu étudiée de la division des fonctions.

Naturellement la fonction de vérité caractérise surtout certaines positions. Elle constitue un devoir professionnel très net, absolu ou presque absolu, très important du moins dans certaines fonctions sociales déterminées. Le philosophe, le savant doivent se préoccuper du vrai. Qu'ils n'aient jamais à se préoccuper que de lui et à négliger tout le reste en tant que savant ou que philosophe, nous verrons, je crois, que cela doit admettre certaines restrictions. Le devoir de vérité n'est pas moins réel pour tous, dans ces fonctions, et pour quelques-uns il peut être mis au-dessus de tout autre, et considéré comme absolu.

Dans toutes les autres fonctions, le devoir de vérité est réel encore, mais il peut être balancé ou compensé, dépassé même par

d'autres devoirs. Un médecin, par exemple, croit devoir mentir en certains cas. Un industriel se préoccupera moins de l'exactitude d'une formule, d'une loi physique que de la facilité et de l'utilité de son application. Mais dans tous les cas de ce genre, et ils sont nombreux puisqu'ils remontent jusqu'à la science pure où des formules sont acceptées pour leur commodité plus que pour leur exactitude absolue qui reste douteuse, puisqu'ils descendent jusqu'à toutes les petites réalisations que permettent des connaissances imparfaites et qu'on ne cherche pas à perfectionner tant que leur utilité est suffisante et que leur rendement peut satisfaire, dans tous les cas de ce genre, la vérité est encore en jeu. Ce n'est plus la vérité pure de la pensée pure, c'est la vérité qui consiste dans un certain rapport exact des moyens à la fin, rapport imaginé d'avance et que la réalité vérifie. De ce point de vue, il est évident que l'utilité de la vérité se retrouve partout. Et si même on veut employer l'illusion et le mensonge, il faut en prévoir et en distribuer les effets sans erreur, ou avec le moins d'erreur possible. Et il n'y a pas ici une spécialisation dans le même sens que tout à l'heure, mais une application générale d'un procédé spécial.

Les hommes aiment fort inégalement la vérité. Il en est dans toutes les conditions qui ne veulent pas mentir aux autres, ni à eux-mêmes. Evidemment ils n'évitent pas absolument l'erreur ni le mensonge, il leur arrive de se tromper et même de tromper les autres. Mais ils tendent à la vérité. C'est une spécialisation, qui répond à certains besoins sociaux. Elle les rend plus aptes aux relations de divers genres, relations industrielles ou commerciales, relations de société, d'amitié ou d'amour, avec ceux qui partagent ou croient partager leur goût pour la sincérité. De plus elle maintient à un niveau un peu plus élevé la sincérité générale, et la clairvoyance de chacun. Soit par l'exemple, soit par la concurrence ils peuvent exercer en ce sens une influence utile. Un marchand sincère ne s'enrichit pas toujours, mais il oblige indirectement à plus de loyauté ceux qui se sont plutôt spécialisés dans la souplesse, dans l'amabilité, dans l'adresse à faire valoir sa marchandise. Il y aurait beaucoup à dire sur la division du travail envisagée de ce point de vue, mais je ne puis ici qu'indiquer les lignes les plus générales du sujet. La spécialisation dans la tendance vers la vérité est socialement d'autant plus utile et digne d'être encou-

ragée qu'elle n'est certainement pas, de quelques relations sociales qu'il s'agisse, la plus communément adoptée.

Certaines conditions sociales l'exigent moins spécialement peut-être que la philosophie ou la science, mais plus fortement que beaucoup d'autres occupations. La fonction de juge, par exemple, implique évidemment que celui qui l'assume sache faire effort pour trouver la vérité, même désagréable pour une raison ou pour une autre, et pour qu'il sache aussi en tenir compte et en assurer le succès. On en trouverait d'autres, si cela rentrait dans le but de ce travail.

§ 9. — Mais si fort que soit le besoin de vérité, si impérieux que soit le devoir professionnel, et si tentant qu'il puisse être pour un philosophe de mettre la vérité au-dessus de tout, il faut bien — au nom même de l'amour de la vérité — reconnaître les limites que lui impose la nature du monde et de l'existence. Il est très facile et très agréable de vanter la vérité par-dessus tout, mais c'est là encore, même lorsqu'il s'agit de science et de philosophie une erreur utile parfois et, en un sens, respectable, mais une erreur. Et si je crois qu'il faut admettre la spécialisation de certains penseurs dans la recherche de la vérité pure et nue, je pense qu'il faut reconnaître également qu'on ne saurait vouloir imposer cette spécialisation même à tous les philosophes et à tous les savants.

L'illusion et le mensonge sont des béquilles. Leur usage souligne l'infirmité humaine. Il est donc naturel qu'on cherche à s'en passer ou tout au moins à en diminuer l'importance. Mais quand on est boiteux, il est imprudent de casser ses béquilles, peut-être ingrat de les maudire avec trop de vigueur. L'humanité boite, il lui faut des béquilles, et il est fort possible qu'il lui en faille tant qu'elle durera.

Admettons donc que tous les philosophes ne fassent pas passer avant toute autre considération la fonction de vérité. Il en est qui seront plus utiles en s'occupant d'accommoder cette vérité aux besoins de l'homme. Peut-être y parviendront-ils d'autant mieux qu'ils le feront sans s'en apercevoir et sans le vouloir, et qu'ils s'imagineront chercher, eux aussi, et enseigner la vérité pure. Ils représentent en somme les besoins, les désirs, la mentalité actuelle de l'ensemble social, et la liaison de l'état présent avec l'état passé et avec l'état futur. Ils ont leur place à côté de ceux qui préparent plus directement un état futur ou simplement possible et, tâchant

d'en trouver les conditions les plus sûres, remettent tout en question, cherchent de nouvelles formes intellectuelles plus révélatrices des choses et ne se préoccupent que du vrai, le vrai étant la base idéale de l'action future ou possible. Il est en effet très dangereux qu'un peuple entier abandonne ses traditions et doute de ses croyances, il est très précieux que, dans ce peuple, quelques hommes doutent de tout et cherchent des bases plus solides à un ordre nouveau fondé sur des connaissances plus exactes et plus larges, et que d'autres s'emploient à coordonner plus ou moins heureusement la conservation et le changement.

Il y a donc des réserves à faire sur la généralisation du type qui veut la vérité avant tout, même dans les fonctions dont cette vérité apparaît pourtant comme le but essentiel et caractéristique. Mais même les amis de la vérité pure sont-ils aussi intransigeants qu'ils le croient, qu'ils voudraient l'être, et que nous le donneraient à croire les paroles de Taine? J'en doute. L'homme, le citoyen, le patriote vivent toujours sous le penseur qui veut se croire absolument indépendant et l'influencent encore. L'équilibre imparfait de l'individu, comme celui de la société, est fait de l'opposition de tendances imparfaites, d'idées excessives, de désirs contraires et exagérés qui se combattent et s'arrêtent les uns les autres, et à peu près toujours en deçà ou au delà du point désirable. L'amour de la vérité est une de ces tendances, que les conditions de la vie rendent dangereuse. Elle n'est jamais seule dans l'esprit. Si puissante qu'elle y soit elle y est de temps en temps au moins, affaiblie, masquée, vaincue par quelque autre désir, quitte à triompher en d'autres moments, et même de manière à compromettre parfois la vie de l'homme ou l'équilibre de la société. Un homme peut sacrifier sa fortune et son existence, à un moment donné, pour ne pas mentir. Il ne lui est guère possible de cesser, sans rémission, d'être fils, père, époux, citoyen, ami, et de ne laisser jamais ses opinions et ses idées se former et se préciser sous d'autre influence que le pur besoin de la vérité. On ne peut douter de tout ce qui est douteux, sinon par une convention assez mal respectée bien souvent. La vie est une affirmation, une affirmation traditionnelle, une affirmation hasardeuse. Un philosophe peut bien contrarier, pour voir clair et pour voir juste, des sentiments qui lui sont chers, je doute qu'il puisse se dégager complètement, même en tête à tête avec lui-

même et dans le secret de son esprit, de toute croyance traditionnelle, de tout préjugé, de toute influence des sentiments et des désirs autres que l'amour du vrai (qui lui aussi nous trompe parfois). A plus forte raison je ne pense pas qu'il puisse jamais se débarrasser du souci de toute convenance sociale dans le développement et dans l'exposé de ses idées. Pour mon compte, s'il m'est permis de donner ici le résultat de mon expérience personnelle, j'ai cherché à voir clair et à voir juste, j'ai voulu juger sans me laisser influencer par aucune considération qui ne fût pas celle du vrai. J'ai pu constater les difficultés qu'il y a à ne pas céder soit à ses instincts naturels, soit au désir de les contrarier, l'aisance avec laquelle on s'appuie sur des préjugés pour en critiquer d'autres et les rejeter ou les approuver, l'impossibilité d'échapper à toute organisation intellectuelle innée ou acquise, ce qui exigerait un saut hors de soi-même et hors de toute vie. J'ai essayé de tenir compte de tous les obstacles. Et je sens bien qu'il m'est arrivé de me tromper tout de même, et aussi que, malgré tout, il y a des « vérités » sur lesquelles je n'aime guère arrêter mon esprit, que je laisse dans la pénombre, qu'il me suffit de connaître, pour ainsi dire, virtuellement, de pressentir ou d'entrevoir. Et il en est que certainement je ne désire pas répandre et d'autres que j'hésiterais à énoncer.

Nous nous heurtons toujours à la même constatation. La vérité est assez importante pour créer des fonctions spéciales, pour mériter d'être considérée comme un bien absolu, pour devenir son but, en elle-même et pour elle-même. Elle donne à l'homme une de ses plus hautes valeurs, elle l'élève très haut. Mais elle est toujours combattue, et même à certains égards, vaincue dans son triomphe. L'homme a beau la poursuivre, il ne peut jamais la connaître qu'imparfaite et voilée. Même il est obligé de la cacher lui-même ou de l'altérer, et même lorsqu'il la recherche avant toute chose. Enfin il est obligé, pour l'aimer autant qu'il le doit, de s'en exagérer la valeur, de prendre pour une fin absolue ce qui n'est qu'une fin relative et un moyen subordonné. Il rentre toujours quelque illusion et quelque mensonge dans le culte de la vérité et il faut nécessairement qu'il en soit ainsi. Quelques-uns peuvent cependant aimer assez la vérité pour reconnaître la place et l'importance de l'erreur, et de l'illusion, si la nécessité de l'erreur et de l'illusion est une vérité aussi. FR. PAULHAN.

L'objectivisme psychologique et la doctrine dualiste

Il est curieux de voir combien, même dans le domaine philosophique — le domaine critique par excellence — il existe encore des idées, des attitudes de la pensée, qui représentent un simple reflet de clichés traditionnels. Ce fait relève de la sociologie, ou, si l'on veut, d'une biologie très générale, l'individu restant en somme prisonnier du milieu qui le façonne ; mais la science tend à libérer dans une certaine mesure la pensée individuelle, et la multiplicité de courants d'idées divergentes peut favoriser l'apparition de quelque attitude originale, féconde quand elle provoque dans le milieu intellectuel des réactions de divers sens. C'est ce qui est arrivé par exemple pour la philosophie bergsonienne. Originale aussi fut à maintes reprises l'attitude d'un Le Dantec ; assez voisine, par certains côtés, de celle-ci, apparaît maintenant celle de Bourdon vis-à-vis du dualisme traditionnel dont il ne veut rien laisser subsister[1].

Il me paraît y avoir quelque chose d'essentiellement juste dans les critiques que l'esprit personnel et indépendant de Bourdon adresse à une manière de voir à peu près universelle ; mais je crois qu'il va un peu loin en prétendant substituer purement et simplement un pluralisme paralléliste à un dualisme d'opposition dont il ne resterait rien ; il faut savoir à quoi répond cette illusion générale, et si elle ne recouvre pas quelque chose de réel et de profond. Et, d'autre part, la conception de la psychologie se différenciant de la physique en ce qu'elle regarde les mêmes phénomènes d'un point de vue subjectif, et non plus objectif, me semble très discutable, surtout peut-être par un emploi que je crois malheureux des termes subjectif et objectif. Je considère la psychologie comme essentiellement objective au même titre que toute autre science

1. B. Bourdon, La doctrine dualiste, *Revue Philosophique*, juillet 1915, p. 1.

et c'est pourquoi, du point de vue de la critique de la connaissance, je désire préciser comment la doctrine dualiste peut être envisagée du point de vue objectiviste.

*
* *

Il n'est pas inutile de rappeler de temps à autre — comme les philosophes idéalistes se sont maintes fois chargés de le faire — que les phénomènes que nous pouvons connaître et auxquels s'adresse l'investigation scientifique, sont essentiellement subjectifs, en ce sens que chaque esprit, étant incapable de sortir de lui-même, ne peut connaître que ce qui se passe en lui. Il y a là un fait brutal, mais que l'on peut interpréter dans les sens les plus opposés, comme la diversité des systèmes métaphysiques suffit à le démontrer.

De ce chef, on peut dire que tous les phénomènes sont fondamentalement de même nature et qu'on n'est nullement en droit d'opposer le psychique au physique, puisque le physique n'est et ne peut être que du psychique. Et, d'autre part, il n'existe aucune véritable unité, puisqu'il y a des classes de phénomènes qui sont irréductibles, et qu'une couleur, un son, un poids, sont des catégories de faits impossibles à unifier.

Tout cela paraît évident; mais il n'en reste pas moins que tous ces phénomènes se rangent, à un certain point de vue, en une série assez régulière, par la croissance ou la décroissance d'un caractère commun; et, ce caractère, c'est celui de l'objectivité, tel qu'on l'entend généralement. Il est bien entendu que tout est subjectif, mais, ceci dit, on n'a plus à s'en occuper, et alors il apparaît bien tout de même qu'il se fait un certain classement des phénomènes tendant, aux deux pôles extrêmes, vers le subjectif, c'est-à-dire vers le particulier et l'individuel, ou vers l'objectif, c'est-à-dire vers le général, l'universel. Il n'existe bien pour un individu que ce quise passe dans cet individu, mais ce qui s'y passe peut avoir un caractère particulièrement intime et unique, ou au contraire une allure générale et indépendante. Le critère, c'est celui de la schématisation, c'est celui de l'utilisation du langage, cette première forme de la science, étant donné que, si l'on dit de la science qu'elle est un langage, on est en droit aussi de renverser et de dire du langage qu'il est déjà de la science.

La science en effet tire des faits particuliers et uniques des relations générales, substitue à des images concrètes, confuses et pleines de détails inutiles, des schémas verbaux ou algébriques, abstraits, de plus en plus vides, mais par là même de plus en plus clairs. C'est en cela que consiste l'objectivation, dont le but est de résumer l'expérience des individus et des générations, pour la rendre facilement assimilable, facilement évocable, facilement utilisable. Alors que la mémoire serait débordée par l'accumulation d'un fatras de faits individuels, grâce à cette économie merveilleuse qu'est la schématisation[1] — qui nous éloigne du réel, nous dira Bergson — on arrive à posséder dans son esprit, en une relation simple, une infinité de faits réels ou possibles, et à conformer sa conduite aux leçons rendues claires d'une expérience formidablement complexe.

Seulement, cette schématisation, cette objectivation — évidemment utilitaire, mais qui est la marque distinctive de l'humanité — ne réussit pas également avec tous les phénomènes. Alors que les distances spatiales, les mouvements, les poids, ont pu fournir des schémas simples, des relations abrégées à l'extrême sous la forme dite mathématique, il n'en a pas été absolument de même pour les couleurs et surtout pour les saveurs et les odeurs. A quoi est due cette différence?

Si l'on ne peut réduire également à des schémas clairs tous les phénomènes, cela tient à l'inégale difficulté des notations : pour appliquer des notations verbales et numériques, suivant un système simple, à des phénomènes complexes, il est nécessaire qu'on puisse faire varier à son gré ces phénomènes, dans le sens où l'on veut et d'aussi peu qu'on veuille; à cette condition il est possible de s'entendre sur un système de notations et d'*apprendre* ces notations. Tout se résout toujours en une question d'emmagasinement, de mémoire.

Il faut qu'il se crée une association mnémonique entre tel schéma, telle expression verbale, telle notation numérique, et une sensation particulière; pour cela il faut qu'on puisse réaliser cette sensation plusieurs fois quand besoin est. Si l'on est obligé d'attendre le hasard d'une rencontre imprévisible pour essayer de créer l'asso-

1. C'est un point sur lequel j'ai déjà tenté d'attirer l'attention dans mon livre sur l'*Evolution de la Mémoire* (Bibliothèque de Philosophie scientifique).

ciation, si la sensation a chance d'être un événement unique sans gradation d'intensité, sans répétition probable, toute notation devient impossible, et l'on restera dans le subjectif. C'est un peu ce qui se passe pour les odeurs; on a bien pu classer quelques odeurs assez communes, liées à des corps définis, mais les notations ne représentent que quelques parcelles perdues sur un immense océan; les classifications satisfaisantes sont impossibles parce qu'on ne peut passer d'une odeur à l'autre; aussi le développement objectiviste de la science a laissé complètement de côté ce domaine inutilisable pour se tourner vers des catégories différentes de sensations[1], alors qu'il y avait là une richesse extrême de données sensorielles, comme le montre, en psychologie animale, la finesse admirable des reconnaissances olfactives chez nombre d'insectes et de mammifères. Si d'ailleurs les progrès de la chimie permettaient de lier à certaines relations atomiques la production de l'odeur, en sorte que l'on puisse, en agissant sur ces relations, modifier ou engendrer à son gré une odeur bien déterminée, si l'on trouvait un parallélisme des variations atomiques et des variations olfactives, le domaine des odeurs pourrait sans aucun doute devenir scientifiquement utilisable, s'objectiverait. En attendant, il y a là incontestablement une classe de phénomènes qui se rapproche du pôle subjectif, de la sensation unique, rebelle à la notation et au schéma, pôle subjectif auquel touche surtout le domaine cœnesthésique, le domaine des sensations dites internes.

A l'opposé, les grandeurs spatiales (les distances, les mouvements, les poids) se prêtent à la mathématisation d'une façon très satisfaisante. Grâce à quelques conventions on y arrive aussi avec les températures — en renonçant à la sensation thermique spécifique une fois pour toutes —; on y est arrivé par une notation habile avec les sensations de hauteur sonore, pour les besoins de l'utilisation musicale, beaucoup mieux que pour les sensations chromatiques, pourtant d'allure générale très semblable, mais qu'il est plus difficile de régler et de répéter à son gré; il serait bien plus scabreux d'apprendre une notation chromatique qu'une notation musicale, faute d'instrument commode, engendrant à son gré telle ou telle tonalité, comme le peuvent faire en musique les

1. Le Dantec a bien montré dans ses *Lois naturelles* le rôle prédominant d'un « canton » sensoriel dans le développement de la science.

instruments à cordes ou à vent. Et c'est la difficulté pratique qui a entraîné cette conséquence, que les sensations de couleurs sont plus « subjectives » que les sensations tonales.

S'il est donc juste en somme de renoncer à un dualisme qui classerait les phénomènes en deux catégories opposées, il n'en est pas moins vrai que les phénomènes peuvent d'un certain point de vue se classer en une série continue, mais qui présente bien deux antipodes. L'opposition passe aux limites. Il existe une hiérarchie des phénomènes, s'ordonnant suivant leur objectivité croissante, c'est-à dire suivant leur capacité croissante de schématisation, avec, à la base, des phénomènes uniques qui sont en quelque sorte leur propre notation à eux-mêmes, c'est-à-dire qui restent pureme subjectifs.

*
* *

Si l'on trouve ainsi comme deux tendances opposées dans les phénomènes, c'est que ces deux tendances se manifestent dans l'esprit, qui classe les faits suivant la hiérarchie de schématisation croissante. Il y a dans la mentalité humaine une opposition très nette entre une tendance subjectiviste, donnant surtout du prix à ce qui est intime et unique, à ce qui s'éprouve sans s'énoncer, et une tendance objectiviste, visant avant tout à réduire les faits à un squelette maniable, classable, étiquetable.

Cette opposition, c'est en grande partie celle de la Science et de l'Art. Devant une fleur, le botaniste cherchera à retrouver le diagramme qui suffit à la définir et qui la situe, le chimiste tâchera de la ramener à des constituants généraux exprimables en une formule de même nature que celles qui servent à l'expression de tout autre objet, le peintre, au contraire, s'attachera à représenter cette fleur en particulier avec tous les caractères qui la distinguent, en saisissant à un moment les reflets changeants de ses pétales, en reproduisant les caprices de sa forme souple; le poète, de son côté, la chantera comme étant l'Unique, car les poètes veulent voir de l'unique partout, et le moindre événement banal prend pour eux une importance capitale parce qu'ils l'envisagent en lui-même, et parce qu'ils sont poètes.

Et, dans le domaine de synthèse qu'est la philosophie, on ne peut manquer naturellement de voir s'épanouir ces deux tendances, de

les voir se transformer en théories et en systèmes. Les conceptions à tendances mystiques, à base affective, qui cherchent, dans l'intimité des impressions inexprimables, la réalité souveraine, s'opposent nettement aux doctrines intellectualistes, qui visent à réduire la complexité de l'univers à la simplicité d'une équation.

Peut-être les premiers ont-ils raison quand ils disent qu'ils touchent de plus près le réel dans l'expérience intime, unique mais riche, que dans la schématisation intellectuelle, appauvrissante; et l'on est plus près de la réalité concrète à coup sûr, en percevant une couleur, qu'en faisant une théorie sur les ondulations de l'éther. Seulement on peut se demander quel intérêt cela peut avoir. L'expérience sensorielle est le propre de l'animalité; c'est par la schématisation, par la simplification mnémonique des phénomènes que l'esprit humain a pu s'enrichir; s'il a appauvri le contenu des expériences particulières, il a constitué l'inépuisable trésor de l'expérience générale et atteint une réalité capitale, celle de l'utilisation des objets et des forces de l'univers. Libre aux artistes — et qui n'est artiste à son heure — de revenir à la contemplation égoïste qui peut satisfaire davantage, et même de chercher à atteindre l'extase. Mais qu'on se dise bien que, si le luxe subjectif nous est permis, c'est grâce aux efforts objectivants du langage et de la science, qui donnent, par suite de l'organisation sociale qui en découle, les moyens de ne pas être dans l'univers des victimes et des proies à ceux qui oublient les nécessités de la lutte permanente de l'homme avec la nature.

*
* *

Envisageons maintenant le cas particulier de la psychologie.

Une série de phénomènes se déroulent dans mon esprit. Ces phénomènes, je les éprouve et je me contente de les éprouver; ce sont des sensations, des émotions, des images, des volitions. Tout cela reste essentiellement subjectif. Maintenant, je désire étudier ce déroulement, c'est-à-dire comparer ces phénomènes, les ranger dans des cadres, en dégager l'essentiel, les exprimer; dès lors le langage va entrer en jeu avec la schématisation simplificatrice; je pourrai emmagasiner dans des tiroirs les squelettes de ces phénomènes, j'aurai procédé à leur objectivation, suivant la méthode

essentiellement scientifique; ces faits deviennent, comme tous les autres, un matériel communiquable, susceptible de devenir objet d'étude collective, tout comme des phénomènes dits physiques, qui paraissent extérieurs, mais qui se résolvent eux-mêmes, somme toute, en des sensations ayant la même subjectivité fondamentale.

L'objectivation est d'ailleurs rendue particulièrement délicate, par la difficulté où l'on est de faire varier à son gré les phénomènes, afin de leur appliquer des notations systématiques que l'on puisse facilement retenir et apprendre aux autres.

Il y a objectivation par le seul fait que l'on applique le langage à l'expression des phénomènes psychiques; mais la valeur de cette application ne laisse pas d'être discutable.

Seulement il est possible de se tourner d'un autre côté, qui offre le plus grand intérêt pratique : au lieu de chercher à examiner pour lui-même le phénomène mental qui représente le contre-coup de l'action du milieu sur moi et la préparation de mes réactions propres, je puis m'adresser aux réactions des êtres semblables à moi, réactions qui sont pour moi objets de sensation au même titre que tous les événements classés dans le monde physique. Dès lors la possibilité d'expérimenter m'est donnée et je puis faire une science de ces réactions atteignant le même degré d'objectivité que les autres branches de la biologie, de la science des êtres vivants. Et c'est ce qu'on appelle aujourd'hui la psychologie objective, appliquable aux animaux aussi bien qu'aux hommes[1].

Je puis, sur un individu quelconque, par une des méthodes expérimentales bien connues, examiner, grâce à des réactions appropriées, naturelles (surtout chez les animaux) ou conventionnelles[2],

1. Cette psychologie objective, j'en ai exposé les principes à propos d'un exemple concret, en faisant à la Société de philosophie une conférence en 1910 sur l'*Étude biologique de la mémoire*. Je suis revenu sur elle en passant en revue le *domaine psychologique* dans l'introduction que j'ai faite à la *XIX*e *Année psychologique*, lorsque je pris la direction de cet organe: et j'ai discuté l'historique de la conception objective dans une revue critique publiée par *Scientia* en 1914. Je dis toujours que cette psychologie a une valeur *pratique*; on ne s'y préoccupe pas de problèmes insolubles, comme celui de la conscience des autres hommes : une fois admis qu'il y a une conscience, la sienne propre, et que tout se ramène à des faits de conscience personnels, les phénomènes que l'on constate chez les autres ont le même caractère que tous les phénomènes naturels. Toute psychologie d'un autre que soi est nécessairement objective, qu'il s'y ajoute ou non des croyances, des hypothèses, sortant de l'expérience et relevant de la métaphysique, croyances et hypothèses superflues.

2. Une variation d'intensité d'éclairage provoque un mouvement spontané chez les animaux aussitôt qu'elle est perçue; chez un homme je pourra

le comportement de l'influence d'excitants lumineux dont je ferai varier l'intensité ou la longueur d'onde (seuil de discrimination et rapports de ces seuils différentiels avec l'intensité initiale), je puis examiner comment se fixe la trace d'une série de données plus ou moins complexes, etc. La science psychologique peut atteindre un haut degré d'objectivité, fournir des relations réductibles à des schémas purement numériques[1].

J'emploierai un langage pour exprimer ces phénomènes que j'étudie chez les autres par des manifestations que je puis percevoir, et il est tout naturel que ce soit le même langage avec lequel je tente d'objectiver les phénomènes semblables dont je puis constater en moi-même directement l'existence, en même temps que les manifestations identiques à celles des autres hommes. Dès lors il n'y a pas coupure entre la tentative, si difficile, si précaire, de fonder sur l'observation directe une science psychologique, et la constitution de cette science par l'étude des manifestations physiques des phénomènes en question[2].

Toute introspection n'est pas pour cela un effort scientifique. Quand on se complaît dans le déroulement des phénomènes intimes, quand on assiste comme à un spectacle d'art susceptible de vous charmer, au jeu de ses images ou de ses émotions, comme si l'on percevait deux fois cet écoulement psychique, en se servant d'une sorte de miroir réfléchissant vous en donnant un second aspect, on peut avoir des satisfactions d'ordre esthétique, on ne fait pas œuvre de science, on se laisse aller à la tendance subjectiviste qui

demander de faire un geste particulier lorsque la perception se produira, si cet homme me comprend et veut bien faire ce que je lui demande. Une réaction spontanée me permettra chez tout homme d'étudier l'action douloureuse d'un excitant. En revanche, chez un animal, la création, par répétition, de liens associatifs (méthode de dressage, méthode des réflexes conditionnels de Pawlow, etc.), me permettra d'utiliser une sorte de réponse conventionnelle.

1. Les lois psycho-physiques sont parfaitement valables quand elles relient les excitations, non à des faits de conscience, mais à des réactions engendrées par ces excitations.

2. De ce que le langage est le même il ne s'ensuit pas qu'on soit en droit d'affirmer l'existence chez tout homme de phénomènes conscients identiques à ceux qu'on constate en soi-même. Il y a là une hypothèse vraisemblable mais extra-scientifique parce qu'elle est invérifiable. Également invérifiable, peut-on dire, est l'hypothèse de l'éther ou celle des ions constitutifs des atomes, mais il y a cette différence, que dans ces derniers cas on peut espérer une vérification, tout au moins par certaines conséquences déduites de l'hypothèse et confrontables avec l'expérience, tandis qu'il n'y a actuellement aucun espoir réel de trouver un critère de la conscience.

est à l'opposé même de la science. Mais, si l'on cherche à exprimer et à fixer ce déroulement, on objective déjà les faits en les simplifiant, et l'on fournit un document utilisable ensuite par soi-même et par les autres[1].

Et en effet, un tel document d'introspection devient un des matériaux d'usage collectif, susceptibles d'une schématisation plus grande. De la comparaison de matériaux de ce genre, on peut tirer parfois des relations d'un caractère très général, tout comme en se basant sur des documents démographiques ou météorologiques, on peut leur appliquer des méthodes statistiques, et pousser jusqu'à des schémas numériques.

Quand l'introspection aboutit ainsi à un tel document, elle s'intègre dans la psychologie objective; la psychologie introspective comporte un essai pour objectiver des matériaux individuels, essai qui ne peut qu'être incomplet et qui se base sur la répétition de certains faits considérés comme schématisables par là même.

La psychologie purement subjective est celle qui voudrait se borner à l'unique, comme serait le souvenir pur bergsonien[2]. La psychologie introspective est déjà un effort objectif, mais, restant individuelle, elle est vouée à un succès essentiellement médiocre, parce que son domaine d'investigation est véritablement trop étroit.

La psychologie dite objective, qui suit les mêmes méthodes que toutes les autres sciences et qui ne craint pas d'utiliser, avec toutes les précautions nécessaires, les documents introspectifs, arrive comme toutes les autres sciences à établir des schémas généraux, des lois dont la valeur pratique est indéniable, et dont l'utilisation tend et tendra de plus en plus à se généraliser.

*
* *

Je dirai donc qu'il y a bien un dualisme, qui n'oppose pas du tout le psychique et le physique, ou l'esprit et la matière, suivant les habitudes de pensée traditionnelles, mais qui oppose l'unique à

1. Seulement — on l'a montré maintes fois — il y a tellement de causes d'erreur dans l'autopsychologie que les documents ainsi établis sont suspects et doivent être passés au crible d'une sévère critique.

2. L' « unique » se rencontre surtout dans la sphère affective, la plus difficile à objectiver, où les modalités à peu près inexprimables de la cœnesthésie jouent le rôle essentiel.

l'universel, le fait concret au schéma, la sensation qui s'éprouve et s'évanouit au concept qui s'exprime et qui se fixe.

Mais, entre les pôles extrêmes du subjectif réel — l'instant qui passe — et de l'objectif idéal — formule exprimant *sub specie æterni* la complexité de l'univers —, il y a continuité, sans coupures; s'il y a opposition, c'est dans la mesure où nous nous trouvons, entre les antipodes, susceptibles de nous tourner davantage vers l'impression fugitive ou vers la conception durable, l'antagonisme des deux tendances conduisant à la satisfaction esthétique pure ou à l'emprise scientifique.

En revanche, les sciences ont cette unité absolue d'être toutes tournées vers l'idéal objectif, et ainsi la psychologie ne peut absolument pas se différencier des autres disciplines semblables. Mais, si toutes les sciences visent à un même but, elles n'en sont pas toutes au même degré d'éloignement; et, à cet égard, c'est évidemment la psychologie qui arrive le plus difficilement à se hisser vers l'expression objective satisfaisante. Dans l'ensemble des techniques psychologiques, l'étude biologique du comportement — qu'on appelle aujourd'hui psychologie objective — réussit beaucoup mieux dans son effort que la psychologie introspective tout individuelle, mais cette dernière (dans la mesure où elle représente bien un effort scientifique) n'en reste pas moins encore une discipline objective réduite seulement au plus faible degré d'objectivité, en sorte qu'elle apparaît à peu près négligeable vis-à-vis de la psychologie du comportement, dans laquelle, au lieu de s'interroger soi-même, on travaille sur des documents semblables à ceux qui servent à fonder toutes les autres sciences de la nature[1].

Le dualisme fondamental qui me paraît subsister entre le subjectif et l'objectif repose en somme sur la mémoire : d'un côté, il y a la fugitive réalité, qui ne se répète pas mais qui ne se fixe pas; et de l'autre, il y a la trace déformée qui s'enregistre. Pour garder le

1. En somme il n'y a qu'une psychologie, qui n'est pas du tout — comme le voulait le vieux cliché dont nous avons eu les oreilles rebattues — l'étude des faits de conscience, mais qui est la science du comportement des êtres vivants, science qui peut utiliser plusieurs méthodes, dont la méthode introspective n'est certes pas la plus satisfaisante. C'est une science biologique qui étudie la manière dont un être vivant reçoit les influences du milieu et élabore ses réactions. Entre l'action et la réaction, il y a des processus d'élaboration complexes que la psychologie cherche à élucider, c'est là son but essentiel. La psychologie s'intègre absolument dans les sciences naturelles.

souvenir des phénomènes, il leur faut donner une forme, une expression simplifiée. Se souvenir c'est schématiser.

Je ne puis montrer ici comment on peut se représenter le jeu de la mémoire, mais il me paraît évident, et j'ai eu l'occasion d'insister déjà sur ce point[1], que le souvenir pur bergsonien est une utopie, et que le souvenir sensoriel élémentaire est presque négligeable. Le jeu des circuits associatifs, c'est-à-dire des schématisations, représente à peu près le tout de la mémoire humaine.

Comme l'expérience qui nous donne barre sur la nature, qui nous permet de vivre et de mieux vivre, est une question d'emmagasinement et d'utilisation des faits passés, on peut dire que la science n'est qu'un *système de souvenirs*. Et c'est bien ainsi que l'opposition peut le mieux s'exprimer, de l'objectif scientifique avec le subjectif que l'on qualifiera d'esthétique, comme celle de l'expression durable et définitive des faits avec leur écoulement unique et fugace.

HENRI PIÉRON.

1. Cf. l'*Évolution de la Mémoire*. On pourra lire aussi à cet égard les réflexions de Heymans sur les deux mémoires de M. Bergson (*XIX*e *Année Psychologique*).

Notes et Documents

Les particularités de la mémoire affective d'après Stendhal

Le problème de la mémoire affective existe pour celui qu'on a appelé le plus grand psychologue du XIXe siècle, Stendhal. Ce problème se pose pour lui au moment où il écrit la *Vie de Henri Brulard*, c'est-à-dire la sienne, et il l'énonce ainsi : Que vaut la mémoire en ce qui concerne les sentiments? Est-elle jamais exacte? Est-elle jamais complète? On sent quel est pour lui l'intérêt de cette question. Si elle devait être résolue négativement, ses mémoires seraient un roman et non, comme ils veulent être, une notation vraie.

Or la mémoire affective aurait, à première vue, deux défauts également graves : 1° ses lacunes, 2° ses erreurs. Elle existerait peu ou point, et, dans la mesure où elle existerait, elle serait sans valeur. De toutes façons il faudrait donc la nier. Telle n'est pas pourtant, on s'en doute, la conclusion à laquelle Stendhal veut en venir.

I

Il reconnaît que la mémoire affective est incomplète, fragmentaire; bien plus, il établit que c'est là son caractère distinctif, enfin il pose comme une loi l'incompatibilité de l'émotion et du souvenir. « Le trouble extrême chez moi détruit la mémoire.... Un peu de passion augmente l'esprit, beaucoup l'éteint.... Je n'ai aucune mémoire des époques et des moments où j'ai senti trop vivement[1]. » Suivent des exemples à l'appui, nets, précis, curieux et abondants. Les faits qui comptent le plus dans sa vie d'enfant par les plaisirs ou les peines qu'ils lui ont causés, ne lui ont laissé que des souvenirs incomplets et vagues, ou même ne lui ont laissé absolument aucun souvenir : ainsi le départ de l'odieux précepteur Raillane, sa lutte à coup de poing avec la tante Séraphie, sa bête noire, son départ de Grenoble pour Paris et autres événements encore plus notables.

1. *Vie de Henri Brulard*, édit. Champion, I, p. 121, II, 46, 113. Toutes nos citations sont empruntées au même ouvrage. Le chiffre romain indique le tome, les chiffres arabes, la page.

« Je ne trouve *aucune mémoire*, dit-il, de la manière dont je fus délivré de la tyrannie Raillane.... Les souvenirs de la tyrannie Raillanne m'ont fait horreur jusqu'en 1824; *vers cette époque je les ai oubliés*; les événements de la Restauration absorbaient mon horreur et mon dégoût[1]. »

En regard et au-dessous de cette absence totale voici une absence partielle de mémoire :

« A côté des images plus claires, je trouve des *manques*[2] dans ce souvenir (il s'agit du pugilat avec la tante), c'est comme une fresque dont de grands morceaux seraient tombés. Je vois Séraphie se retirant dans la cuisine et moi faisant la conduite à l'ennemi le long du passage. La scène avait eu lieu dans la chambre de ma tante Élisabeth. Je me vois et je vois Séraphie au point S[3]. »

Stendhal fait la même observation et la même remarque sur un autre événement passé de même nature, et use de la même comparaison pour exprimer que des images sensorielles, rares et isolées, éclairent le souvenir qui lui est resté de cet événement ou plutôt composent, à elles seules, ce souvenir.

« Je ne puis voir la physionomie des choses, je n'ai que ma mémoire d'enfant. Je vois des images, je me souviens des effets sur mon cœur, mais, pour les causes et la physionomie, néant. C'est toujours comme les fresques du [Campo-Santo] de Pise, où l'on aperçoit fort bien un bras, et le morceau d'à côté, qui représentait la tête, est tombé. Je vois une suite d'images *fort nettes*, mais sans physionomie autre que celle qu'elles eurent à mon égard. Bien plus, je ne vois cette physionomie que par le souvenir de l'effet qu'elle produisit sur moi[4]. »

Comme preuve du caractère fragmentaire, et de plus décousu, sans lien synthétique, de sa mémoire, Stendhal cite encore ce fait : « Je ne sais la physionomie d'aucun de mes parents et cependant j'ai présents leurs traits dans le plus petit détail », ce qu'il explique par la prédominance de la sensation, ou plutôt du sentiment, sur la perception.

« J'ai été homme fort tard, c'est ainsi que je m'explique aujourd'hui ce manque de mémoire pour les physionomies. Jusqu'à vingt-cinq ans, que dis-je? souvent encore il faut que je me tienne à deux mains pour n'être pas tout à la sensation produite par les objets et pouvoir les juger raisonnablement avec mon expérience[5]. »

Ce passage est équivoque. On pourrait douter que *sensation* doive être traduit ici par *sentiment*, d'autant que les sentiments bien connus et rien moins que tendres de Henri Beyle pour ses parents

1. Ouvrage cité, t. I, p. 119, 123.
2. C'est l'auteur qui souligne.
3. I, p. 140.
4. I, 199. Les mots soulignés le sont par l'auteur.
5. I, 85.

n'étaient pas spécialement de nature à lui brouiller la vue. Mais ce qui lève le doute et confirme notre interprétation, c'est que, revenant ailleurs sur ce point, Stendhal dit d'une façon expresse que, quand il est ému, il ne sait plus voir.

« *Je ne prétends pas peindre les choses en elles-mêmes, mais seulement leur effet sur moi.* Comment ne serais-je pas persuadé de cette vérité par cette simple observation : je ne me souviens pas de la physionomie de mes parents, par exemple de mon excellent grand-père, que j'ai regardé si souvent, et avec toute l'affection dont un enfant ambitieux est capable[1]. »

Voici d'ailleurs qui est plus net, incontestable. Pour voir les choses, aussi bien que les personnes, il faut cesser de subir l'envoûtement de l'émotion, même habituelle, et devenue insensible.

« Hier seulement, 18 janvier 1836, fête de la *cathedra* de Saint-Pierre, en sortant de Saint-Pierre, à quatre heures, et, me retournant pour regarder le dôme, *pour la première fois de ma vie, je l'ai regardé* comme on regarde un autre édifice; j'y ai vu le balcon de fer du tambour, je me suis dit : Je vois ce qui est pour la première fois; jusqu'ici je l'ai regardé comme on regarde la femme qu'on aime. Tout m'en plaisait (je parle du tambour et de la coupole), comment aurais-je pu y trouver des défauts[2]? »

C'est donc un empêchement pour bien voir que de voir les choses à travers son sentiment. En cela consiste ce que Stendhal appelle son défaut : « le manque de sagacité ».

Stendhal est si convaincu de l'antinomie du sentiment et de la perception qu'il conclut non seulement de l'émotion forte à l'absence de perception, mais encore de la netteté de la perception à l'absence d'émotion.

« Une de mes raisons de me croire brave, dit-il, c'est que je me souviens avec une clarté parfaite des moindres circonstances des duels où je me suis trouvé engagé[3]. »

A l'appui de cette thèse psychologique, il ne se lasse pas d'invoquer et de multiplier les exemples. Il dit de son départ de Grenoble pour Paris :

« Ici encore l'excès de la passion, de l'émotion a détruit tout souvenir. Je ne sais nullement comment mon départ s'arrangea[4]. »

De même :

« L'émotion m'a absolument ôté tout souvenir de mon voyage avec M. Rosset, de Grenoble à Lyon et de Lyon à Nemours. »

Voici enfin le comble.

« J'ai oublié de dire que je rapportais mon innocence de Paris; ce

1. I, 168.
2. II, 24.
3. I, 121.
4. II, 72.

n'est qu'à Milan que je devais me délivrer de ce trésor. Ce qu'il y a de drôle, c'est que je ne me souviens pas distinctement avec qui.

« La violence de la timidité et de la sensation a tué absolument le souvenir[1]. »

Les textes que nous venons de citer appellent deux observations : la première se rapporte à la question de savoir si Stendhal a ici exclusivement en vue la mémoire affective et ne confond pas celle-ci avec la mémoire sensorielle, ou même représentative en général; la seconde porte sur les conclusions qui sortent logiquement des faits cités.

1° Il faut remarquer que la mémoire affective ne se rencontre jamais à l'état pur; elle est toujours mêlée de représentations ou d'images, et ces *images* (c'est le mot que Stendhal emploie, en le soulignant) sont en quelque sorte le clou d'or, qui sert à fixer le souvenir affectif; elles sont représentatives en elles-mêmes, mais affectives par ce qu'elles rappellent ou ce qu'elles évoquent, par les états qui se groupent autour d'elles et qu'on dirait qu'elles rassemblent. A proprement parler, il faut distinguer les *images* et les *souvenirs affectifs*, les unes n'étant que le centre de ralliement, le *fixatif* des autres; mais c'est ce qu'indique clairement le contexte, et ce que le lecteur attentif ne saurait manquer de comprendre en lisant Stendhal. Ce que Stendhal lui-même remarque, c'est combien la mémoire est pauvre du côté *images*, alors que les *sentiments*, évoqués par ces images, sont riches, nombreux, nuancés, forts et prenants. C'est ce qu'exprime la comparaison « d'une fresque dont de grands morceaux seraient tombés ». Contrairement donc à ce que nous disions, ce ne serait pas proprement, en tant qu'affective, que la mémoire serait pauvre : les sentiments passés ne cessent pas de vivre en nous; ce qui leur manque pour revivre, à proprement parler, comme souvenirs, c'est un cadre d'*images* évocatrices; ou bien; quand ce cadre existe, on est étonné, presque scandalisé de la pauvreté et de l'insignifiance des *images*, sur lesquelles ressortent les émotions de jadis, qui nous sont demeurées si précieuses et qui nous sont encore si présentes. Il semble qu'il n'y ait pas de rapport entre les images du passé et les émotions que ce passé réveille, et en effet, ce rapport n'existe que pour nous, mais pour nous, combien il est clair, immédiatement saisi! Les termes qu'il unit semblent se confondre, comme dans l'exemple qui suit :

« Voici mes souvenirs : 1° le son des cloches de Saint-André, surtout sonnées pour les élections, une année que mon cousin Abraham Mallein (père de mon beau-frère Alexandre) était président ou simplement électeur; — 2° le bruit de la pompe de la place Grenette, quand les servantes, le soir, pompaient avec la barre de fer; — 3° enfin, mais le

1. I, 74.

moins de tous, le bruit d'une flûte que quelque commis marchand jouait, au quatrième étage, sur la place Grenette.

« Ces choses m'avaient déjà donné des plaisirs qui, à mon insu, étaient des plaisirs musicaux[1]. »

Sans la dernière phrase, on pourrait croire qu'il s'agit de souvenirs représentatifs ou d'images; mais le caractère banal, de plus accidentel, gratuit, de tels souvenirs, et l'intérêt particulier, exceptionnel qu'ils présentent pour Stendhal, suffiraient pour nous avertir que c'est bien à des souvenirs affectifs que nous avons affaire; ces images, restées dans l'esprit de Stendhal, sont liées à sa vie, à sa sensibilité d'enfant et c'est cette vie, avec ses émotions spéciales, avec ses attendrissements naïfs, ses sentimentalités romanesques, qu'elles évoquent et raniment.

Pour être plus précis, les souvenirs que nous venons de dire sont *représentatifs* en eux-mêmes, mais il faut les interpréter comme *symboles* ou termes évocateurs d'autres souvenirs, lesquels sont purement *affectifs* et finalement on oublie le signe pour la chose signifiée.

Mais faut-il croire qu'il n'existe de souvenirs affectifs que liés à des images, et évoqués par ces images? C'est une question que Stendhal ne s'est pas posée. On peut dire néanmoins en quel sens il l'eût résolue. En effet, non seulement il est frappé du peu de rapport qui existe entre les souvenirs affectifs et les images auxquelles ils sont liés, d'où l'on doit logiquement conclure que les premiers sont indépendants des secondes, quoique accidentellement associées à celles-ci, mais encore il remarque expressément qu'il est tels souvenirs affectifs, auxquels ne répondent point d'images, ou qu'on ne saurait traduire et convertir en images.

Même, à ses yeux, les vrais souvenirs affectifs seraient ceux dont quelques-uns diraient qu'ils ne sont point des souvenirs, justement parce qu'ils ne sauraient être *représentés*, au sens étroit du mot, c'est-à-dire convertis en idées et traduits en paroles. Parlant du séjour qu'il fit, enfant, aux Échelles, il dit qu'il y connut le bonheur parfait, mais qu'il renonce à le décrire. « Le sujet surpasse trop le disant », et il répète cette formule dans tous les cas semblables.

Ainsi il dira encore :

A Rolle « a été mon approche la plus voisine du *bonheur parfait*.

« Pour un tel moment, il vaut la peine d'avoir vécu.

« Dans la suite, je parlerai de moments semblables, où le fond, pour le bonheur, était peut-être réel, mais la sensation était-elle aussi vive, le transport du bonheur aussi parfait?

« *Que dire d'un tel moment, sans mentir, sans tomber dans le roman?*

« ... Le cœur me bat encore en écrivant ceci, trente-six ans après. Je

1. II, 267.

quitte mon papier, j'erre dans ma chambre, et je reviens écrire. J'aime mieux manquer quelque trait vrai que de tomber dans l'exécrable défaut de tomber dans la déclamation, comme c'est l'usage [1]. »

Ces moments d'ivresse heureuse, fréquents dans sa vie, et qu'il aime à évoquer, Stendhal constate qu'il les *revit*, qu'il les *renouvelle*, mais qu'il ne peut les *revoir*, les *imaginer*, et que, s'il essayait de le faire, il les gâterait, les fausserait. Le caractère des souvenirs affectifs est donc d'échapper à toute représentation et de défier toute description et analyse.

Il rapporte d'autres moments de pareille extase et toujours pour y signaler le même caractère ineffable.

« Le soir, j'eus une sensation que je n'oublierai jamais. J'allai au spectacle.... On donnait le *Matrimonio segreto*, de Cimarosa, l'actrice qui jouait Caroline avait une dent de moins sur le devant. Voilà tout ce qui me reste d'un bonheur divin. *Je mentirais et ferais du roman si j'entreprenais de le détailler*[2]. »

On serait tenté de dire que le ravissement absolu ne laisse pas de souvenir. Ce serait inexact. Il ne laisse pas de souvenir qui soit représentable, mais il en laisse un très vif, et c'est précisément celui qu'on appelle affectif. On reconnaît en effet le souvenir affectif à ce qu'il n'y a pas d'images pour le représenter ni de mots pour le rendre.

Ainsi Stendhal se reconnaît impuissant à traduire ses amours passées, dont il continue à jouir par le souvenir.

« Je ne veux pas dire ce qu'étaient les choses, ce que je découvre pour la première fois à peu près en 1836, ce qu'elles étaient : le lecteur jetterait le livre. — Ma foi, je ne puis continuer, *le sujet surpasse le disant.* — On gâte des sentiments si tendres à les raconter en détail[3]. »

Ne croyons pas qu'il s'agit ici d'une défaite ou d'un artifice d'écrivain, donnant à entendre que ce qu'il a éprouvé est bien au-dessus de ce qu'il a pu rendre : les états dont parle Stendhal sont de ceux qu'il faut avoir éprouvés, qu'on ne peut pas rendre du tout, dont on ne peut pas même donner une idée.

2° Que faut-il donc conclure, d'après Stendhal, au sujet de la mémoire affective? Qu'elle existe réellement, distincte de la mémoire représentative, alors même qu'elle s'y trouve accidentellement associée, et qu'elle n'a pas besoin, pour exister, d'être accompagnée d'images, qu'elle est même d'autant plus pure et d'autant plus vraie qu'aucune image ne s'y trouve jointe pour la compliquer, la fausser ou la supplanter, qu'enfin on ne peut dire qu'elle a moins d'extension

1. II, 173.
2. II, 192.
3. II, 201.

ou de portée que la mémoire représentative, puisqu'au contraire elle la dépasse, puisqu'elle existe encore, quand celle-ci n'est plus.

II

Mais l'existence de la mémoire affective étant ainsi reconnue, il reste à chercher quelle est sa véracité ou sa valeur. C'est la question que Stendhal a eu proprement, sinon uniquement, en vue et qu'il a traitée avec une singulière acuité et pénétration. On sait que, pour lui, la vie n'a qu'un but : « la chasse au bonheur » et que l'art n'est le plus souvent qu'un moyen de ressaisir les bonheurs passés et d'en jouir à nouveau. De là l'importance de ce problème : Peut-on vraiment *retrouver* ses sentiments d'autrefois, ou est-on réduit à les *imaginer* toujours?

La question ne peut être résolue que par les faits. Interrogeons-les. En voici un, qui semble bien prouver que la mémoire n'est jamais sûre, et qui peut être pris pour type de toute une classe de souvenirs faux, arrangés, que j'appellerai les souvenirs de seconde main.

Stendhal rapporte un accident de sa première enfance.

« Je piquai avec un morceau de fagot appointé, taillé en pointe avec un couteau, un mulet qui eut l'impudence de me camper ses deux fers dans la poitrine; il me renversa : « Un peu plus il était mort », disait mon grand-père.

« Je me figure l'événement, mais probablement ce n'est pas un *souvenir direct*, ce n'est que *le souvenir de l'image que je me formai de la chose*, fort anciennement et à l'époque des premiers récits qu'on m'en fit[1]. »

Autrement dit, nous atteignons rarement, si nous atteignons jamais, la première couche de la mémoire. Nos souvenirs se superposent, se recouvrent, et le dernier ne se contente pas d'effacer les autres, il se donne pour le premier, le seul qui ait existé; il y a plus que superposition, il y a substitution de souvenirs, donc illusion ou erreur.

Cette erreur est presque inévitable, et nul n'y échappe. On repense aux faits, on les imagine, on les reconstruit après coup, et on croit s'en souvenir. Stendhal est plus que personne enclin à cette illusion, en raison même du développement en lui de la réflexion, de la culture de son moi ou de son égotisme.

« Voilà un des grands défauts de ma tête, dit-il, je rumine sans cesse sur ce qui m'intéresse; à force de le regarder dans *des positions d'âme* différentes, je finis par y voir du nouveau et je le *fais changer d'aspect*.

1. I, 58.

« Je tire les tuyaux de lunette dans tous les sens ou je les fais rentrer, suivant l'image employée par M. de Tracy[1]. »

Il reprend la même idée, usant d'une autre comparaison. Qu'étais-je en 1800? se demande-t-il.

« En vérité, je l'ignore.... Comme j'ai toujours creusé les mêmes idées depuis, comment savoir où j'en étais alors? Le puits avait dix pieds de profondeur, chaque année j'ai ajouté cinq pieds; maintenant, à cent quatre-vingt-dix pieds, comment avoir l'image de ce qu'il était en février 1800, quand il n'avait que dix pieds[2]? »

Un doute porte donc sur tout souvenir, celui de savoir s'il remonte assez loin, à l'origine même du fait auquel il se rapporte. Mais ce doute est en quelque sorte théorique ou, comme disait Descartes, hyperbolique. En fait, on sait à quoi s'en tenir; et d'ailleurs on mesure les degrés de suspicion du souvenir, on sait, au moins en gros, jusqu'à quel point il a été remanié, combien il a subi de retouches; on peut déterminer sa vérité approximative, et cela, théoriquement aussi bien que pratiquement, peut suffire. Un souvenir est vrai, dans la mesure où il est, comme dit Stendhal, *direct*, puisé à la source; il cesse de l'être à mesure qu'il s'éloigne de sa source.

Ce qui est plus grave, c'est que le moi évolue, et que ses transformations rendent la mémoire, surtout affective, impossible. Comment retrouver son âme d'autrefois, comme il le faudrait pour retrouver ses sentiments?

Je rends mes sensations d'enfant, dit Stendhal, « avec la froideur et les sens amortis par l'expérience d'un homme de quarante ans[3] ». De cette observation il faut conclure que la mémoire affective a ses degrés ou mieux ses limites. Mais qui songerait à le contester?

Stendhal est si loin de professer le scepticisme au sujet de la mémoire en général, et de la mémoire des sentiments en particulier, qu'il s'est au contraire proposé pour but, dans la *Vie de Henri Brulard*, d'écrire des mémoires qui fussent une œuvre, non seulement de bonne foi, mais de vérité historique et psychologique rigoureuse. J'en prendrai pour preuve le récit qu'il fait du passage du Saint-Bernard. Il n'avance pas un fait, un détail particulier, sans dire : *Ici, je me souviens*; *là, je crois me souvenir*. Il interrompt son récit, à chaque pas, pour noter le coefficient de vérité historique du moindre événement ou le degré de fidélité de sa mémoire, en sorte que finalement on se demande s'il n'a pas voulu faire une expérience ou enquête psychologique autant qu'une narration historique. Il s'applique surtout à distinguer les souvenirs moulés directement sur les faits des souve-

1. II, 18.
2. II, 116.
3. II, 58.

nirs forgés après coup, construits plus ou moins inconsciemment sur des données ultérieures. Mais il suffira de citer ; l'intention de l'auteur est assez claire.

« C'est l'hospice. On nous y donna, comme à toute l'armée, un demi-verre de vin qui me parut glacé comme une *décoction rouge* (souligné par l'auteur).

« Je *n'ai souvenir que du vin* ; sans doute on y joignit un peu de pain et de fromage.

« Il *me semble* que nous entrâmes, ou bien les récits de l'intérieur de l'hospice qu'on me fit produisirent une image qui, depuis trente-six ans, a pris *la place de la réalité* (souligné par l'auteur).

« Voilà un danger du mensonge que j'ai aperçu depuis trois mois que je pense à ce véridique journal.

« Par exemple je me figure fort bien la descente. Mais je ne veux pas dissimuler que, cinq ou six ans après, je vis une gravure que je trouvai fort ressemblante; et mon souvenir *n'est plus* que la gravure (souligné par Stendhal).

« C'est ce qui m'est arrivé pour la Madone de Saint-Sixte de Dresde. La belle gravure de Muller l'a détruite pour moi, tandis que je me figure parfaitement les méchants pastels de Mengs, de la même galerie de Dresde, dont je n'ai vu la gravure nulle part.

« Je *vois fort bien* l'ennui de tenir mon cheval par la bride; le sentier était formé de roches immobiles.

« ... Un canon, *ce me semble*, vint à passer, il fallait faire sauter nos chevaux à droite de la route; mais *de cette circonstance je ne voudrais pas jurer; elle est dans la gravure*[1]. »

Nous avons ici, subtilement analysée, une illusion immnémonique qui échappe à la conscience : on est tenté de croire que la fidélité de la mémoire est en raison de la clarté des images du passé; il en serait en effet ainsi sans la loi de superposition des souvenirs; mais, ce qui nous répond de la sûreté de notre mémoire, c'est seulement en réalité la preuve que nous croyons avoir ou la supposition que nous faisons qu'aucun travail mental ne s'est exercé entre l'impression première et le retour à l'esprit de cette impression.

Donc la mémoire qui se prête le moins à l'élaboration ultérieure, sera la plus sûre. Telle est précisément la mémoire affective sur laquelle, en un sens, il n'est pas possible de broder, de poser des images. Ainsi Stendhal a pu se tromper sur tel ou tel des événements qu'il rapporte et que sa mémoire (représentative) évoque; mais il ne peut se tromper sur les sentiments qu'il a éprouvés en passant le Saint-Bernard justement parce qu'il n'essaie pas et sent qu'il ne doit pas essayer de les *imaginer*.

« ... Je serais obligé de faire du roman et de chercher à me figurer ce que doit sentir un jeune homme de dix-sept ans, fou de bonheur et

1. II, 180 et suiv.

s'échappant du couvent, si je voulais parler, dit-il, de mes sentiments d'Étrouble au fort de Bard[1]. »

Par bravade, pour montrer qu'il n'a pas peur, quoique voyant le feu pour la première fois, il se tient au bord d'une plate-forme, à l'endroit le plus exposé.

« Je remarquai, avant de quitter mon rocher, que la canonnade de Bard faisait un tapage effrayant, c'était le *sublime*, un peu trop voisin pourtant du danger. L'âme, au lieu de jouir purement, était encore un peu occupée à se tenir.

« J'avertis, une fois pour toutes, le brave homme, unique peut-être, qui aura le courage de me lire, que toutes les belles réflexions de ce genre sont de 1836. J'en eusse été bien étonné en 1800; peut-être, malgré ma solidité sur Helvétius et Shakespeare, ne les eussé-je pas comprises[2]. »

Cette dernière réflexion est une juste mise au point. La mémoire affective, pour être exacte, doit rester telle qu'elle est, ne doit pas verser dans la littérature, ne doit pas se traduire ou se convertir en images, mais rien ne lui est plus naturel et plus aisé. Elle est vouée en quelque sorte à l'exactitude par l'infirmité de sa nature; c'est en voulant se dépasser elle-même, en voulant s'exprimer, d'un mot, se rendre représentative, qu'elle deviendrait fausse et mensongère.

Le vrai défaut de la mémoire affective n'est pas d'être infidèle, mais de rester vague, chaotique et confuse. On est tout à ce qu'on éprouve, on ne démêle rien, et le souvenir a les caractères de la sensation.

C'est ce que Stendhal a dit plus d'une fois, c'est ce qu'il redit encore à cette occasion :

« C'était la première fois que j'éprouvais cette sensation si renouvelée depuis : me trouver entre les colonnes d'une armée de Napoléon. La sensation présente absorbait tout, absolument comme le souvenir de la première soirée où Giul m'a traité en amant. Mon souvenir n'est qu'un roman fabriqué à cette occasion[3]. »

En résumé on peut dire que Stendhal a eu en vue la critique du témoignage de la mémoire, et particulièrement de la mémoire du cœur. Il aboutit aux deux conclusions suivantes : 1° il y a une mémoire des sentiments, comme il y a une mémoire des idées, et le risque d'erreur est, pour les deux, le même, à savoir que le souvenir primitif, ou le premier formé, soit enseveli sous une montagne de souvenirs ultérieurs, et que l'esprit se dupe lui-même par sa facilité à former des souvenirs divers et à oublier qu'il les a formés, par suite, à les juxtaposer, à les confondre ou plutôt à les amalgamer, à les fondre en un, lequel est d'autant plus faux qu'il est une synthèse

1. II, 180 et suiv.
2. II, 190.
3. II, 191.

d'éléments plus divers, où prédominent les acquisitions récentes. En d'autres termes, la fidélité de la mémoire a pour condition, que l'esprit ou le cœur soit resté le même, capable de retrouver les impressions premières, de les revivre; cela est plus vrai encore, ou du moins plus saisissant, plus remarquable, de la mémoire du cœur que de celle de l'esprit; 2° La mémoire du cœur est soumise encore à une autre condition : il faut, pour qu'elle ait toutes ces qualités, en particulier, pour qu'elle soit véridique, qu'elle garde sa nature, qu'elle reste elle-même, qu'elle ne cherche pas d'équivalents dans la mémoire représentative, qu'elle ne devienne pas un thème littéraire.

La difficulté de réaliser ces conditions suffirait à expliquer, je ne dis pas à justifier, ce préjugé courant qu'une telle mémoire ne saurait exister. Stendhal montre en fait qu'il la possède et le haut prix qu'il y attache.

L. Dugas.

Revue critique

Marin Stefanescu. — Essai sur le rapport entre le dualisme et le théisme de Kant. — Le dualisme logique. Essai sur l'importance de sa réalité pour le problème de la Connaissance. 2 vol. in-8 (103 et 200 p.), Paris, Alcan, 1915.

Ces deux livres correspondent à deux moments d'une même pensée. Ils doivent être étudiés en même temps. Le premier est une esquisse préparatoire, le second est un ouvrage au sens propre du mot. Mais cet ouvrage est issu d'une idée directrice sur laquelle l'auteur a donné dans son opuscule préparatoire, sinon tous les éclaircissements souhaitables, du moins d'utiles indications.

Ces deux livres forment la matière de deux thèses soutenues, en février 1915, devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. La thèse « complémentaire », la plus brève des deux se discuta tout d'abord. Après quoi s'engage la discussion de la « thèse principale » — J'ai assisté aux soutenances de l'une et l'autre thèse, et j'ai constaté chez les juges une franche sympathie pour la personne du candidat, pour son ardeur à la recherche pour « l'élan divin » (le mot est de Victor Delbos) qui le porte sur les sommets de la spéculation, où il respire largement, avec aisance et avec joie. M. Marin Stefanescu est un croyant. J'ignore son *credo*. Mais il en a un et il en aura toujours un : car il ne sera jamais en contact avec une vérité par lui reconnue telle, qu'il ne l'embrasse avec la dernière énergie. — Quand je dis que j'ignore quel est le *credo* de M. Stefanescu, j'entends que sa manière d'être chrétien et kantien, en partie, m'échappe, et que je ne me risquerai point à faire semblant de la connaître. L'auteur est chrétien. Il est kantien, et il s'apparaît à lui-même sous les traits d'un kantien orthodoxe. C'est tout ce que je puis dire : cela du moins, j'espère le pouvoir dire.

On peut se compter parmi les kantiens orthodoxes et se faire reprocher son hétérodoxie. M. V. Delbos a précisément reproché à M. Stefanescu non point d'être hérétique, ce qui est son droit, mais de se figurer qu'il ne l'est point. On est toujours l'hétérodoxe de quelqu'un, je le sais, mais V. Delbos qui est notre grand historien du kantisme (je pense ne rien exagérer en le qualifiant ainsi), est un juge des plus compétents en la matière, et j'ai bien peur que, s'il juge que M. Stefanescu a lu Kant avec ses propres lunettes, il n'ait raison contre M. Stefanescu. Empruntons quand même à M. Stefanescu ses lunettes.

Si elles nous font voir un Kant inédit, le portrait, pour manquer de ressemblance, ne manquera peut-être pas de vraisemblance.

A une condition cependant : ce sera d'accorder à M. Stefanescu qu'une fois mis le point final à sa *Religion dans les limites de la raison*, Kant, s'il avait eu à recommencer son œuvre, l'aurait refondue de fond en comble. La concession est déjà grave. Elle se double d'une autre : car on est prié d'admettre que Kant eût modifié son œuvre sur le type proposé par M. Stefanescu. Je ne prétends point que notre auteur se trompe dans ce qu'il affirme, je prétends seulement qu'il l'affirme, à ses risques et périls.

I

Je vais d'abord résumer l'*Essai* sur le *Rapport entre le Dualisme et le Théïsme de Kant. La Critique de la Raison pure*, « contiendrait dès lors les bases d'une métaphysique théologique[1]? » Ceci n'est pas évident car on a pu interpréter la *Dialectique transcendantale* comme si les germes d'une sorte de Spinozisme s'y trouvaient enclos. Kant eut connaissance de cette interprétation : même il s'en indigna, ce qui était peut-être de trop. On peut, en effet, opposer au dogmatisme de Spinoza, la critique de Kant. S'ensuit-il qu'une fois coupées les racines du dogmatisme, le spinozisme en reçoive un coup mortel? Cohen, l'un des interprètes actuels de la pensée de Kant, est de cet avis. La religion de Kant lui apparaît même plus juive que chrétienne, étant plus franchement monothéiste. Paulsen, un autre interprète de Kant, soutient que le Dieu de la *Critique de la Raison pure* n'est ni absolument immanent, ni absolument transcendant, qu'il incline vers le panthéïsme sans aller jusqu'à le rejoindre. Je pressens, crois avec M. Stefanescu, le dualisme de Kant plus favorable à une doctrine de la personnalité divine qu'à une métaphysique de l'immanence, et je lui donne raison sur ce point. Ce n'est là, toutefois, qu'une affaire d'opinion. Souhaiter ici davantage, serait-ce trop exiger d'un auteur? Car il ne s'agit pas des conclusions auxquelles conduit ou est censée conduire la logique du Kantisme. Il s'agit de savoir si ce fut la logique appliquée par Kant. Or la lecture de la *Dialectique transcendantale*, si elle fait comprendre pourquoi le problème s'est posé, pourrait en même temps aider à comprendre que le problème n'eût pas encore été résolu. L'opinion de M. Stefanescu est que la *Critique de la Raison pure* est une propédeutique, une sorte d'ouvrage préparatoire, écrit après coup en vue d'aboutir « à une position précise d'un dualisme antécritique, dualisme qui, selon Kant, conduit à la solution des problèmes métaphysiques[2] ». M. Stefanescu estime que les écrits

1. P. I de l'*Introduction*.
2. Cf. *Introduction*, p. XII.

de Kant antérieurs à la période critique acheminent le lecteur à l'intelligence des liens du dualisme avec le théisme. Il importe, dès lors, de suivre l'œuvre de Kant dans l'ordre chronologique où elle s'est développée. Soit, par exemple, l'opuscule de 1763 : l'*Unique fondement d'une démonstration possible de l'existence de Dieu*. Le philosophe trouve ce fondement dans la distinction du possible et du réel, distinction qui est un dualisme. Car si le monde n'est que possible et cette thèse résulte du dualisme préalablement soutenu, il ne saurait, de lui seul, passer de la puissance à l'acte[1].

Le chapitre II du présent opuscule en est le plus important. Son sujet est la *Critique de la Raison pure*. L'exposé de cette grande œuvre y est rapide mais clair ; et les articulations de la pensée kantienne m'y paraissent avoir été saisies et marquées. Je recommande donc ces courtes pages à ceux qui voudraient en quelques heures prendre une impression de la doctrine. Ils y mettraient toutefois un peu plus de vingt minutes, les vingt minutes que Mme de Staël mettait à la disposition de Fichte pour l'entendre exposer son système. Ceci dit, je ne suis pas sûr que cette analyse où toute la *Critique de la Raison pure* défile, partie par partie, fût ici indispensable. M. Stefanescu n'avait qu'à insister sur le dualisme de Kant, c'est-à-dire sur le Rapport de la sensibilité à la Raison, et à relier plus étroitement ce qu'il en résume au sujet de son travail. On y perd, un peu trop, le théisme de vue. Et quand on l'aura rejoint, ce sera pour trop peu de temps. Je crois que M. Stefanescu, même au risque de redire des choses déjà dites, nous eût intéressé davantage en accentuant ce qu'il entre de *positif* dans la critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu. Je suis d'avis que la célèbre discussion ne saurait profiter à l'athéisme et si je ne suis pas seul de cet avis le nombre est encore grand de ceux qui plaident la thèse contraire.

Plus courts sont encore les chapitres consacrés par M. Stefanescu aux deux autres *Critiques* et au livre de la *Religion*. Je crois donc qu'il n'y a dans cet opuscule qu'un projet de travail. — Mais l'exécution du travail ne saurait plus demander un grand effort. Et je souhaite que, cet effort, M. Stefanescu l'accomplisse. Nul n'y est mieux préparé que lui.

II

J'arrive à la « thèse principale » sur le *Dualisme logique*. Et je vais la résumer de mon mieux.

On sait que depuis Descartes jusqu'à Kant, exclusivement, l'homme se définit « un être pensant ». Leibniz, en donnant à la perception le pas sur l'appétition, reste dans la tradition cartésienne, malgré ses tendances à en sortir. Spinoza, en vrai cartésien, attribuait à la sensibilité les idées inadéquates. Sentir, selon Spinoza c'était penser

1. Cf. p. 54.

confusément. Donc pas de dualisme entre ces deux fonctions : penser et sentir.

Le dualisme est l'un des caractères de la Critique de Kant. Or tout dualisme, là où on le constate donne l'impression de l'inachevé. Une doctrine dualiste est une doctrine qui a manqué de souffle et qui n'a point su persévérer dans l'effort. Elle s'est arrêtée en chemin. Les historiens de la pensée grecque, quand ils arrivent au néoplatonisme, lui font un mérite d'avoir eu définitivement raison du dualisme platonicien et péripatéticien.

Si je rappelle le dualisme des anciens, c'est que dans l'opinion de l'auteur, il n'est qu'un dualisme. Autrement dit, dans toute philosophie dualiste, c'est le dualisme qui importe, et les traits du genre priment ceux de l'espèce. Il importe plus de savoir si, oui ou non, l'on est dualiste, que de savoir, quand on l'est, comment on l'est. Je ne discute pas l'opinion, je la cite, car elle est la raison d'être de l'ouvrage. Et je la discuterai d'autant moins que, si je m'y risquais, Dieu sait jusqu'où m'entraînerait la parenthèse. En ce moment, d'ailleurs, je ne veux que résumer le livre de M. Stefanescu.

On sait d'abord, que Kant est, dès sa jeunesse, tombé en plein « dualisme gnoséologique ». Les partisans de la Raison, en Allemagne, trouvaient devant eux les défenseurs de l'intuition, c'est-à-dire « ceux qui ne se fient qu'à la connaissance immédiate, soit que celle-ci concerne les faits du monde sensible soit qu'elle saisisse d'une vue indivisible et directe, par une sorte de sentiment intérieur auquel on ne peut se soustraire, des vérités supérieurs à celles des sens dits externes[1] ». Il y avait, d'un côté, les logiciens de l'école de Wolff et les disciples de Crusius. Dès lors, le dogmatisme de la connaissance se trouvait compromis par cette lutte d'écoles et de tendances, et le fallait réduire. Mais comment? C'est ce que Kant se demanda. Et c'est à y répondre qu'il employa sa vie.

Il admit, en face de la raison, une nature des choses, une « matière de la connaissance », soit deux « données de même degré[2] ». Puis il voulut, au lieu de les réduire, les opposer et les concilier. Après Kant la question fut reprise. Or il reste à se demander si, à la manière dont les postkantiens l'ont reprise, en Allemagne, on ne doit pas conclure à une survivance de l'esprit dogmatique[3].

M. Stefanescu résume brièvement mais clairement. Ses pages sur la lutte entre les Wolffiens et les « Crusiens » sont instructives. Elles nous rappellent que, depuis Leibniz, les deux principes d'identité et de raison suffisante se livraient bataille. Wolff combat pour le premier. Crusius lui objecte que la vérité s'établit par l'impossibilité de concevoir le contraire, mais que cette impossibilité peut

1. Cf. p. 1.
2. Cf. p. 5.
3. Cf. p. 7.

s'attester en dehors des voies de la logique. Kant n'est pas de cet avis : c'est donc que, par delà la logique formelle, il en est une autre : d'où la *Critique de la Raison pure*.

Le résumé de cette *Critique* par M. Stefanescu manifeste une façon de comprendre l'œuvre de Kant dont l'originalité peut séduire. Si Kant veut assurer le dernier mot à la métaphysique par la Morale, il tiendra les concepts métaphysiques, soit les « idées de la Raison », pour autant de concepts problématiques, d'une part, et chargera la Raison Pratique de prononcer sur leur valeur. Mais n'oublions pas que Kant ramène le problème philosophique à trois questions : « Que sais-je? Que dois-je? Que m'est-il permis d'espérer? » La question du savoir se pose la première. La science se constitue par des jugements synthétiques *a priori*. Comment ces jugements sont-ils possibles? Par l'Entendement. — Jusqu'ici l'exposé de M. Stefanescu demeure conforme à ce que l'on est convenu, entre historiens, d'attribuer à Kant. Là où l'auteur innove, c'est quand il voit dans l'Entendement un intermédiaire entre la Sensibilité et la Raison, et qu'il fait venir l'Entendement « de la même source que la Sensibilité ». La thèse de l'origine commune des deux facultés [1] est assurément paradoxale. Je me garderai de la juger fausse. Il me suffira de relever ce qu'elle a de contraire aux opinions admises. Même je réprimerai la tentation de me demander si, de voir, dans l'Entendement de l'*Analytique transcendantale*, une Raison qui déroge, au lieu de voir, dans la Raison de la *Dialectique transcendantale*, un Entendement qui se dépasse par l'excès même de son élan, ce n'est point compromettre ce dualisme kantien auquel, en commençant, on se promettait de rester fidèle. L'auteur me répliquera en invoquant le fameux et obscur « schématisme » de Kant. Soit. Mais je ne me sentirai pas contraint, par cela seul à contresigner ce bref et inquiétant commentaire : « C'est donc une seule et même spontanéité qui, tantôt sous « le nom d'imagination, tantôt sous celui d'entendement, produit l'unité de la diversité [2] ». Pas plus je n'admettrai qu'il faille attribuer à Kant une idée de la science telle que la source n'en saurait être ni la Raison ni la Sensibilité, mais un accord entre la Sensibilité pure et la Raison pure [3]. Peut-être ce qui me sépare de M. Stefanescu est-il une simple question d'accents. Car ce n'est point tout de lire les textes : il reste encore à les accentuer. Et c'est ici que les dissentiments se produisent. Me tromperais-je de beaucoup, en attribuant l'interprétation de M. Stefanescu à sa façon de lire Kant et de le lire à reculons, soit en partant de sa philosophie religieuse? J'ai tenté jadis l'expérience. Et j'en suis vite arrivé à voir dans la volonté divine la source de l'impératif catégorique : bref, je relisais Kant, en imagination à travers les *Principes*

1. Cf. 27-29.
2. Cf. p. 30.
3. Cf. p. 34.

de la Morale de Ch. Secrétan. On relit souvent ses classiques de cette manière. Je ne la déconseillerai point systématiquement, pourvu qu'on sache qu'en s'expliquant ainsi les systèmes, on refait à rebours le travail de l'histoire ce qui revient à le défaire.

J'ai lu avec grand intérêt un clair résumé en cinquante pages du mouvement postkantien en Allemagne représenté par les philosophes soi-disant attachés au dualisme de Kant et plus soucieux de l'interpréter que le réduire. M. Stefanescu après une revue rapide et très générale des idées de Fichte, de Schelling, de Hegel, s'arrête successivement devant Benno Erdmann, Cohen, Husserl, Riehl et Jésuralem. Le public français, je parle du public philosophique, n'ignore aucun de ces noms et en sait l'importance. On doit donc être reconnaissant à M. Stefanescu de leur avoir consacré un important chapitre de son livre. Benno Erdmann nous est présenté sous l'aspect d'un rationaliste reprochant à Kant d'avoir manqué de hardiesse, en ne subordonnant point assez le sensible à l'intelligible. Kant aurait fait à l'extension des concepts une part trop grande aux dépens de la compréhension, et, par là même sacrifié « à l'inhérence réelle, l'immanence logique[1] ». Cela vient à dire que Kant aurait dû aller plus avant dans la voie de l'idéalisme. — Cohen, toujours d'après M. Stefanescu, voudrait, en s'inspirant de Kant, descendre à la source du sensible, et chercher au delà du sensible, l'origine de l'être. Cette origine doit être demandée à la pensée. Alors le sensible se trouve procéder de l'intelligible et le dualisme de Kant n'est plus, dirons-nous, qu'un dualisme de façade? Non pas, peut-être, nous expliquera l'auteur; car Cohen ne prétend pas que la pensée crée le sensible : elle le découvre seulement. Soit. Mais elle ne l'a pas plus tôt découvert qu'elle le recouvre en se substituant à lui. Est-ce bien ainsi qu'il faut interpréter et juger l'interprétation de Cohen? M. Stefanescu nous doit là-dessus, un supplément d'information. — Husserl est allé plus loin que Cohen dans la même direction. Il veut une logique pure, où rien de psychologique ne se glisse en contrebande, dont les règles se tirent, non de l'usage contingent mais de l'usage nécessaire de la raison[2]. Au lieu par exemple de dire : « Il est une vérité », et d'identifier l'objet de cette vérité au sentiment de l'évidence, il faut dire : « J'ai le sentiment de l'évidence *parce qu'il* est une vérité. » L'intelligible préexiste au sensible et s'y réfléchit. —

Et voici maintenant que tout change. Riehl et Jérusalem procèdent au rebours des philosophes qui viennent de se profiler sous nos yeux. Riehl veut donner à la philosophie une base évidemment réaliste [3]. Il voit dans la sensation « l'unité de la qualité et du sentiment » : et c'est pourquoi la science est l'explication de l'expérience.

1. Cf. p. 53.
2. Cf. p. 65.
3. Cf. p. 73-75-77.

Son histoire se confond avec celle de la sensation. — Jérusalem va plus loin encore; il voit dans l'objet de la métaphysique, non plus une science mais une croyance, une croyance qui nous conduise à faire du monde une manifestation de la volonté de Dieu, soumise, pour l'éternité, à ses propres commandements. On entrevoit la doctrine de ce philosophe sous l'aspect d'un réalisme métaphysique, où la logique n'interviendrait qu'à titre de simple instrument. Son devoir ne serait pas de dominer l'expérience, mais plutôt de bien observer sur la voie de l'expérience.

Le lecteur ne se plaindra pas de ce résumé trop bref, mais très significatif de doctrines issues de celle de Kant et qui attestent la profonde vitalité de l'esprit kantien. Le jour n'est pas près de venir, quel que soit, chez la plupart d'entre nous, le souhait qu'il ne tarde point trop, où sera réalisé le vœu de W. James. On sait que W. James voulait reléguer le kantisme dans l'arrière-boutique des marchands de bric-à-brac. Je comprends les impatiences d'un esprit tel que celui de W. James. Je crains que le jour où tous les philosophes lui ressembleraient, la philosophie ne s'en trouvât profondément, presque mortellement atteinte.

Je ne puis, à mon grand regret, insister sur les conclusions personnelles, c'est-à-dire sur les idées chères à M. Stefanescu. Il les a développées en un long chapitre, précédé lui-même d'une discussion nouvelle du dualisme kantien. L'idée de M. Stefanescu touchant la doctrine de Kant est que sa thèse sur l'entendement est 1° arbitraire, 2° contradictoire, 3° insuffisante [1]. Mais cette conclusion, elle-même, repose sur une interprétation, toujours contestable : « L'entendement tel qu'il a été connu par Kant est une faculté de nature à la fois sensible et intelligible [2]. » Et l'on peut objecter à M. Stefanescu que sa manière de comprendre Kant, à la supposer vraie, irait contre l'esprit même de la méthode presque kantienne qui est de séparer les fonctions mentales jusqu'à les opposer en les posant.

Quant aux « conclusions théoriques », favorables au dualisme, je les ai trouvées intéressantes, persuasives. Mais je me suis senti, au moment de les accueillir, moins convaincu que persuadé. Les dernières pages ont ramené mon attention sur ce que, faute d'un terme meilleur, j'appellerais le « mystère » de Kant. Ce mystère n'est autre que celui de l'origine du monde : Kant s'interdit d'y toucher. Il ne lui fait aucune place dans sa doctrine. M. Stefanescu, non plus, n'abordera point ce mystère. Il affirmera à la fois le caractère « de nécessité et de relativité » propre aux jugements par lesquels la science humaine s'exprime et se développe. Notre science est relative : mais à quoi? *A*

1. P. 105.
2. P. 106.

notre destinée. Elle sert à son accomplissement. Elle vaut pour cet accomplissement. Suivons donc les préceptes que la science nous ordonne de suivre : là sont les commandements de Dieu. De savoir pourquoi Dieu nous les commande, ce n'est point notre affaire. L'impossibilité de réduire le sensible à l'intelligible est le signe de notre origine contingente à la fois humble, puisque nous ne sommes pas nos maîtres, et noble puisque nous sommes les serviteurs d'un Dieu de justice et de bonté.

Le présent livre n'est donc pas loin de se terminer par une prière, comme se serait terminé, selon son auteur, le grand œuvre de Kant, puisque son dernier ouvrage fut consacré à la Religion.

La thèse de M. Stefanescu, comme précédemment celle de M. Chevalier, est l'un des rares livres de philosophie publiés par la librairie Alcan pendant la grande guerre. Aussi avons-nous donné à l'étude de ces deux livres un peu plus de place que la *Revue Philosophique* n'en accorde d'ordinaire aux travaux sur l'histoire de la philosophie. Il ne sera pas inutile d'ajouter, en finissant, que le livre de M. Stefanescu est l'œuvre d'un ami de la France. M. Lévy-Brühl, en présidant la soutenance des thèses de l'auteur, l'en a remercié et félicité publiquement.

LIONEL DAURIAC.

Analyses et Comptes rendus

Th. Flournoy. — Une mystique moderne : documents pour la psychologi religieuse. (Nos 57-58 des *Archives de Psychologie*). 1 vol. in-8, 224 p., Genève. Kundig, 1915.

Ce volume est étroitement apparenté, par sa méthode, et son cadre, aux études du même auteur sur Miss Smith : *des Indes*.... A l'aide de documents autobiographiques fournis par le sujet, Th. Fl. s'efforce de reconstituer aussi exactement que possible une période de la vie mentale de Cécile Vé par des procédés analogues à ceux qui lui permirent de reconstruire tout un côté de la personnalité de Miss Smith.

Il y a quelques années, Th. Fl. fut consulté par un de ces caractères inquiets qui cherchent dans les multiples occupations d'une vie socialement bien organisée et bien remplie, un dérivatif à leur tendance constante à se replier sur les sources de certains sentiments tenaces (on pourrait même dire obsédants). C'est là un moyen d'échapper en apparence, à l'emprise ou à la fixité de préoccupations bien enracinées : mais elles ont de certains retours, brusques comme des lames de fond ; des périodes de rumination ou de solitude où le tempérament foncier reprend le dessus. Tous ceux qui soignent une catégorie de nerveux connaissent ces personnes. Quand elles se sentent osciller elles cherchent un point d'appui et viennent au médecin, ou au confesseur, ou au directeur de confiance laïque. En sa qualité de psychologue et moraliste, Th. Fl. s'est trouvé pourvu du rôle de directeur d'une de ces âmes : il l'a fait écrire : elle s'est racontée, d'abord pour son guide et pour être guidée : puis, bientôt, pour être utile à quiconque éprouverait les mêmes agitations. De là une « observation » que Flournoy nous expose et commente avec son habituelle délicatesse.

Les notes autobiographiques de Cécile s'étendaient à peu près sur trois ans, très prolixes, puisqu'elles couvraient plusieurs centaines de feuillets, que Fl. nous résume en quelque 150 pages. En bref, voici la trame : Cécile élevée un peu en sauvageon, fut à dix-huit ans (exactement dix-sept ans huit mois, nous dit-on) victime très momentanée d'un triste personnage ; elle juge la tache indélébile, et, dans des conditions que Fl. dégage mal, renonce à tout espoir familial. Contre ces sortes de vœux laïques protestent son corps de femme et toutes les forces d'une affectivité maternelle : d'où luttes physiologiques et morales

dont l'interprétation ravirait un psychopathe viennois. Fl. se contente de les analyser en psychologue et moraliste, sans néanmoins oublier l'éloge occasionnel du Freudisme auquel il décoche, au passage, l'épithète de génial (sans coquille) : mais au total il s'en sert peu. Sa grande préoccupation étant de nous démontrer (je ne sais pourquoi) que Cécile se rapproche de la normale beaucoup plus que de la déviation, qu'elle a « une imagination vive et ardente, alliée à une volonté énergique et à beaucoup de bon sens pratique ». Ainsi lui apparaît-elle exempte de toute véritable tare nerveuse ou physiologique : c'est une femme d'ordre, amie agréable et vive, organisatrice intelligente et de beaucoup d'autorité sur son entourage, esprit cultivé, droit et bien équilibré. Il oppose même en certains passages sa culture, ses idées et sa compréhension de la vie pratique, à celles des mystiques classiques : et peut-être a-t-il, sur ce point, plus raison qu'il ne faudrait pour sa thèse. Bref, Cécile serait une forte individualité sociale, une tête parfaitement organisée, n'étaient les tempêtes morales qui périodiquement se déchaînent sous ce crâne dans ce cœur : et les notes d'autobiographie nous les dépeignent vigoureusement.

Th. Fl. voit dans cette observation un cas de mysticisme classique pris sur le vif. Pourquoi? Est-ce parce que Cécile, étant comme certains mystiques, de tempérament plutôt sanguin, a aussi, comme certains mystiques, des visions ou quelque chose d'approchant, qu'elle sait analyser en phrases mystiques? On discerne mal, cependant, le signe qui classerait le journal intime de Cécile parmi les documents mystiques plutôt que parmi les pages écrites à la mode d'Amiel ou les descriptions à la façon de Quincey? car il y a de tout cela dans les récits d'extases que nous donnent ces feuillets autobiographiques. On y trouve des formules théologiques, des phrases métaphysiques, des propositions psychologiques : mais en écho lointain, et, pour tout dire, sous forme littéraire. Par contre, on y cherche, sans bien les rencontrer, les vues directes, les sensations traduites pour leur valeur propre, et non pour se montrer au lecteur : et l'on ne trouve pas, en tout cela, l'impression que Cécile dégage et libère sa pensée personnelle des conditions et des formules de la pensée ambiante, ni qu'elle lui donne une sorte d'autonomie, supérieure ou inférieure à la nôtre (peu importe ici), mais vraiment à part et hors de page. Cécile fait du mysticisme durant un épisode étalé sur quelques années : est-ce à dire pour cela qu'elle ait la personnalité mystique? Sans doute, Th. Fl. a pris la précaution de verser au débat quelques lignes d'un carnet de jeunesse qui nous la montre habituée déjà à se décrire : est-ce là *s'analyser*, au sens des mystiques ? Par ailleurs, ne faut-il pas accueillir avec réserve tant de descriptions issues d'un esprit déjà imbu de lectures psychiques, médicales et mystiques! Tout cela dépasse-t-il une simple analogie avec les mystiques de race qui semblent des instinctifs et des voyants, plutôt que des liseurs portés à la psychoanalyse? Peut-être conviendrait-il de dire plutôt que Cécile est une

« mysticiste » si ce mot existait pour qualifier ces tendances très vagues, très complexes et très mélangées.

Le titre général du livre — *Une mystique moderne* — nous paraît donc appeler des réserves : par contre, le sous-titre — *Contribution à la Psychologie religieuse* — traduit parfaitement l'idée directrice de cette étude très fine et bien fouillée, où Flournoy excelle par ses qualités personnelles d'analyste délicat et scrupuleux. Il s'agit bien et constamment, dans cette histoire, d'une lutte mentale et morale commandée par des considérations religieuses ou relatives à l'au-delà ; c'est le grand courant de leur vie spirituelle qui unifie la personnalité des mystiques et lui donne sa cohésion : ce qui donne son caractère religieux à la personnalité de Cécile, ce n'est pas qu'ayant été violée à dix huit ans, elle ait eu des extases à cinquante ans : mais c'est que toutes ses luttes physiques et morales aient été constamment tendues vers l'au-delà qu'elle conçoit et qu'elle croit. C'est l'histoire de ces états d'âme qui autorise Fl. à réclamer le droit de poser ce problème, tout en avouant d'ailleurs en toute sincérité que le psychologue ne saurait, même si peu que ce soit, entrevoir la solution. La psychologie ne peut qu'en recueillir les données lorsqu'elle en trouve l'occasion c'est pourquoi ce livre est un document.

Dr Jean Philippe.

Revue des Périodiques étrangers

Archives de Psychologie (1915).

N° 55. J. Kollaritss : *Observations de psychologie quotidienne et contributions à l'étude des rêves* (225-276). — Travail composé surtout d'auto-observations : dans la première partie, K. applique à l'analyse psychologique d'un certain nombre d'états mentaux de la veille (représentations, etc.) des procédés analogues à ceux de Freud ; dans la seconde, il examine un certain nombre de rêves, personnels ou racontés par d'autres, et conclut que contrairement à ce qu'avance Freud, la crainte peut tenir une large place dans les rêves.

R. de Saussure : *Le temps en général et le temps bergsonien en particulier* (277-300). — Dans une communication aux philosophes de la Suisse romande, R. de S. examine la conception bergsonienne du temps, l'adopte par certains côtés, et par d'autres plus importants, la rejette. Sa conception est discutée par quelques-uns de ses auditeurs : M. Grandjean observe que Bergson, loin de réduire absolument le temps à l'espace, le considère comme exprimant, en tant que durée pure, une réalité plus profonde que l'espace ; R. de S. maintient avoir régulièrement tiré de la pensée de Bergson sa formule : « Le temps est Dieu en tant que principe créateur ».

N° 56. A. Descœudres : *Couleurs formes ou nombre* (305-341). Par une série d'expériences consistant à faire classer des cartes portant des dessins de différentes formes et de différentes couleurs, D. a cherché à déterminer si les sujets attachaient plus d'importance à la forme qu'à la couleur, a constaté que, du petit enfant à l'adulte, « le choix des formes augmente régulièrement, celui des couleurs diminuant naturellement en sens inverse ». Si l'on compare le choix des formes géométriques et celui des formes usuelles, on voit que l'influence des formes usuelles est plus marquée dans les groupes de plus âgés : peut-être parce que les choix entre la forme et la couleur sont instinctifs, tandis que ceux où interviennent nombre et mesure demandent un acte de raison ou de volonté. D. note en passant combien est accentuée, chez les anormaux, l'inconsistance dans le choix : et conclut que, chez les normaux, la couleur l'emporte, au début, sur la forme ; de sept à treize ans, la couleur l'emporte encore sur le nombre ; au-dessus, c'est le nombre qui l'emporte.

Victor Cornetz : *Fourmis dans l'obscurité* (342-364). — Étude des

repères, internes ou externes, grâce auxquels se dirigent les fourmis. C. conclut au peu d'importance des repères externes, surtout de l'éclairage, et à l'existence de certains sujets, doués de facultés plus développées, et qui dirigent le groupe.

P. Bovet et Chrysochoos : *L'appréciation objective de la valeur par les échelles de Thorndike* (365-378). — Essai pour arriver à des mesures ou appréciations sur lesquelles tout le monde s'accorde quand il s'agit d'apprécier un dessin d'enfant, etc.

C. Huguenin : *Reviviscence paradoxale* (379-383). — Examen des causes de la manière paradoxale dont sont oubliés certains souvenirs : H. conclut à peu près comme Cévire, que l'oubli croît avec le temps quand la mémorisation s'est faite avec attention; l'oubli décroît au contraire avec le temps si l'on a fait agir un stimulant distrayant pendant la mémorisation.

Tome XV (1915).

N° 57-58. Th. Flournoy : *Une mystique moderne : documents sur la psychologie religieuse* (1-224). — Cette sorte de biographie forme, en réalité, un livre dont on trouvera l'analyse à la Bibliographie.

N° 59. A. Descœudre : *Les tests de Binet-Simon comme mesure du développement des enfants anormaux* (225-254). — Ce travail se différencie des précédents sur le même sujet, en ce que A. D. reprend l'idée suivie déjà par Bobertag, et consistant à souligner les tests dont l'application aux mêmes enfants, un an après le premier essai, révèle un recul chez ces enfants. Il y a là le début d'une méthode de classement qui contribuera à mettre de l'ordre dans ce mélange.

Pierre Cérésole : *L'irréductibilité de l'intuition des probabilités et l'existence de propositions mathématiques indémontrables* (225-305). Examen très serré du fondement de l'intuition des probabilités en prenant pour point de départ ce qu'en dit H. Poincaré; cet examen, tout en ne paraissant pas à l'abri de toute critique, mérite sérieuse considération.

Voici le point de vue de P. C. : les mathématiciens considèrent l'intuition des probabilités comme exprimant un raisonnement inconscient : dès lors, la démonstration de la connaissance qu'elle fournit peut être faite. A cette formule, qu'il avoue n'avoir été exposée que rapidement par H. Poincaré, P. C. oppose qu'il est impossible d'avoir une démonstration par raisonnement d'une intuition pratique de probabilité; il soutient que Poincaré ne donne que des démonstrations particulières à chaque cas, des intuitions de probabilité qu'il a citées en exemple. Et il ajoute : si le jugement des probabilités, relatif à des systèmes finis, impliquait essentiellement l'affirmation et la négation simultanée d'une propriété d'un objet réel, cela ferait éclater le cadre de notre logique.... Il est essentiellement impossible de vérifier exactement un jugement de probabilité par l'événement réel.

Expliquer consiste, dans les sciences mathématiques et physiques, à ramener un phénomène aux lois mathématiques et logiques *ou* aux lois des probabilités. Mais l'intuition des probabilités est d'ordre plus profond, plus concret. Et c'est ici que nous arrivons à ce que P. C. lui-même appelle la difficulté métaphysique essentielle, avouant ailleurs qu'il ne s'agit pas là d'une question philosophique et psychologique, d'ordre irréductible. D'après lui, les mathématiques, telles que nous les avons, permettent de poser ainsi la question; et tout en concédant que Poincaré a bien marqué « le caractère désespéré » de la tentative d'Hilbert pour « démontrer logiquement que les développements fondés sur les axiomes de la logique et de l'arithmétique ne peuvent conduire à une contradiction » — il s'efforce, mais en éclatant les cadres classiques des mathématiques, de démontrer contre le même Hilbert l'existence de propositions hyperanalytiques. Sans le suivre sur ce terrain, mieux gardé que celui de l'hypergéométrie, où l'on sent, dit-il, « qu'il y a deux ordres de faits se raccordant à l'infini » — contentons-nous de noter que ces séries de considérations le conduisent à formuler un principe de raison suffisante : lui-même en avoue la parenté avec celui de la monadologie et la tendance vers une théorie vitaliste par sa manière de ne pas considérer, comme on le fait habituellement, la volonté en physiologie. C'est là un sujet sur lequel P. C. se propose de revenir.

Claparède : *Expériences préparatoires sur la mémoire des associations spontanées* (306-313).

A. Weber : *Voix et visions* (314-316).

J. Ph.

The British Journal of Psychology.

(Vol. VII, 1914, 1, 2, 3, 4.)

I. — H. J. Watt : *Analyse psychologique et théorie de l'audition* (1-43). — Le but de ce travail est de faire, pour l'audition, ce que l'on fait habituellement pour la vue; l'examen des divers attributs du son : qualité, qui correspond à la forme, sans le toucher; intensité; hauteur; volume, qui est l'analogue de l'extension dans les autres sens; attributs de durée. — W. rappelle d'ailleurs que l'ensemble des sensations doit être sérié en trois groupes, à chacun desquels la complexité des questions va croissant. 1° Sensations viscérales et cutanées, dont la caractéristique est la différence de localisation; les sensations gustatives peuvent être rattachées à ce groupe, leurs qualités étant identiques à celles des cutanées et indiquant que ce sens, comme celui de la peau, est polymorphe. — Deuxième groupe de sensations, non pas nettes et distinctes, comme les précédentes, mais

obscures et complexes : elles sont musculaires, articulaires et organiques. Les musculaires se révèlent surtout par l'intensité, tandis que leur localisation, leur ampleur et leur qualité sont plutôt obscures; la localisation varie de muscle à muscle : elle reste constante pour chaque muscle; l'ampleur résulte de la masse du muscle et la qualité de la constance des sensations musculaires. De même pour les sensations articulaires : mais elles sont autrement distribuées, car c'est ici l'intensité qui est obscure : et ce qui varie, c'est l'attitude. — Le troisième groupe de sensations, qui comprend la vue, l'audition et l'odorat, implique toutes les difficultés précédentes : et d'autres encore.

Après cette rapide vue d'ensemble sur les sensations, W. aborde son problème et cherche à ramener la sensation auditive dans le cadre général dont il vient de donner les lignes. Pour cela il en fait l'analyse, critique les diverses théories et montre qu'elles aboutissent à confirmer sa thèse de l'utilité de l'étude des *attributs communs* des sensations : ce côté, psychologique, de la question, lui paraît de nature à renouveler l'étude des sensations : il permet, par exemple, de transposer dans le domaine des sons, ce que nous savons pour la vue, sur l'obtention des nuances par la fusion psychologique d'un grand nombre de sensations des couleurs élémentaires, c'est-à-dire fort peu connues de nous. Partant de ces données, W. analyse la sensation auditive et montre que plus les éléments en sont complexes, plus est nécessaire le développement d'un certain support de l'attention.

G. H. Thomson : *La précision de la méthode* Φ (44-55). — Examen de la valeur psycho-physique de certaines formules, surtout de celle d'Urban.

Rossiter Howard : *La symétrie dans les tableaux* (56-63). — H, attribue le besoin de cette symétrie à la manière dont elle équilibre les mouvements de vision contemplative.

N. Carey : *Une roue à couleurs improvisée* (64-67) appareil fort ingénieux et simple, permettant de présenter plusieurs disques de couleurs simultanément.

C. Myers et C. Valentine : *Étude des différences individuelles par rapport aux tons* (68-111). — Ce travail inaugure une série de recherches sur les différences mentales d'un sujet à l'autre dans l'appréciation de la musique. Les auteurs ont recherché : 1° les différences subjectives (appréciation du son; émotion éprouvée; états de tension motrice); 2° les caractéristiques objectives : comparaison à d'autres sons; pureté, etc.; 3° qualifications (doux, solennel, etc.); 4° Les associations éveillées par les sons, etc. Sur ce dernier point, M. a surtout longuement étudié un cas de synesthésie. Peut-être à cause de l'importance de cette observation, il s'étend longuement sur l'examen comparé de notre attitude par rapport aux sons et aux couleurs : il note aussi, avec Valentine, que l'appréciation esthétique est essentiellement objective et désintéressée, le sujet s'oubliant pour

l'objet. — Comparativement, il semble que les hommes analysent beaucoup mieux que les femmes leurs sensations musicales : à l'inverse de ce qui se passe, par exemple, pour les couleurs. A noter enfin que le sentiment de son familier a plus d'influence chez les sujets qui se servent souvent de la forme associative : tandis que l'étrangeté tient plus de place chez ceux qui attachent plus d'importance à l'effort interne et à l'aspeet objectif.

C. S. Myers : *Deux cas de synesthésie* (112-117).

C. W. Valentine : La *méthode de comparaison dans les expériences pour les intervalles musicaux et l'effet de la pratique sur l'appréciation des désaccords.* (118-138). — Supplément au travail précédent : les expériences ont consisté à demander aux sujets de formuler leur préférence relativement à des intervalles successifs, couplés. Après quelques mots sur la valeur de la méthode, il conclut de ses expériences que sur ce point, la différence est très grande d'un individu à l'autre, et que la comparaison modifie beaucoup l'appréciation : d'autre part, elle fournit peu d'éléments à l'examen objectif, contrairement à ce que l'on aurait cru : ce sont les éléments objectifs qui prennent le dessus. Il semble que l'on s'accoutume aux dissonances : ce qui tendrait à prouver que celles-ci dépendent, en partie du moins, du plus ou moins de fréquence des associations.

II. — T. H. Pear. — A. Wolf. — T. W. Mitchell — T. Loveday : *Le rôle de la répression dans l'oubli* (139-165). — Discussion entre ces quatre auteurs pour et contre la théorie de Freud sur le rôle de la répression dans le développement de l'art d'oublier.

Carveth Read : *Psychologie de la magie* (166-189). — Étude sur les origines et la valeur suggestive ou opérante des procédés employés par les magiciens.

W. H. Winch : *Test du raisonnement pour l'examen des écoliers* (190-225). — C'est une des premières séries d'expériences méthodiques pour vérifier la valeur des facultés de raisonnement. Tentative rarement faite sous une forme aussi bien organisée et aussi complète, parce que W. ne s'est pas contenté de demander les solutions de ses problèmes : les élèves devaient exposer leurs procédés pour arriver à la solution; indiquer les tenants et aboutissants qu'ils avaient aperçus, etc. La conclusion philosophique tirée de ces recherches — que l'auteur se propose de continuer — est à signaler : nos raisonnements usuels seraient entachés de nombreuses traces d'erreurs qui n'empêcheraient cependant pas leur rectitude pratique.

M. J. Reaney : *Corrélations entre l'intelligence et l'aptitude aux jeux dans les groupements de joueurs* (226-252). — Les deux problèmes étudiés sont : 1° y a-t-il quelque corrélation entre l'aptitude à organiser des jeux, et les aptitudes générales; 2° la pratique constante des jeux sert-elle au développement mental. — L'examen a porté

surtout sur des écoliers de huit à dix-huit ans : et particulièrement sur des groupes de douze à seize ans, période de la plus grande intensité des jeux en groupes : au-dessous de cet âge, l'enfant est plus individualiste dans ses jeux. Pour dégager les conclusions, R. s'est servi des jugements des maîtres, des notes scolaires, et des résultats fournis par ses tests psychologiques. Ceux-ci ont porté surtout sur la coordination des muscles, sur la rapidité des réactions, l'habileté à juger les distances, à apprécier la force nécessaire à lancer la balle, etc.; le sens de la direction, la rémanence des essais antérieurs, la concentration de l'attention, l'idéation, la maîtrise de soi pour agir en accord avec les autres éléments du groupe, et la faculté de prévoir, de se représenter le terrain de jeu, meublé par les joueurs, etc. Tout cela forme un ensemble où R. a relevé de nombreuses corrélations : pour mieux les discerner, il a employé les formules généralement usitées en pareil cas.

Il existe une corrélation assez grande de l'habileté générale avec l'habileté aux jeux : plus grande même qu'avec l'athlétisme; mais il ne semble pas que l'âge (abstraction faite de l'entraînement) ni le sexe agissent. Il semble bien que les jeux en groupe soient un moyen de développer l'intelligence.

Nellie Perkins : *Valeur de la répartition des répétitions dans la mémorisation automatique* (252-261). — Discussion des données auxquelles s'est arrêté Jost, et importance de la durée de la période de consolidation des éléments du souvenir.

III. Agnès Rogers et J. Mc. Intyre : *Mesure de l'intelligence des enfants par l'échelle Binet-Simon* (265-299). — Examen de la valeur de cette échelle : les auteurs concluent qu'il y a certains points à conserver, d'autres à supprimer, d'autres à suppléer : l'important, lorsqu'on voudra porter un jugement définitif, sera de déterminer dans quelle mesure cette échelle a une valeur d'étiage.

E. Roffe Thompson : *Enquête sur quelques questions relatives à l'imagerie des rêves* (300-318). — On s'est demandé après Freud, s'il y a des compensations d'images dans les rêves, si la nature de l'image manifestée dans le rêve, influe sur la durée de son souvenir; quelle espèce d'image forme, dans chaque individu, le point central de ses rêves, et si c'est celle qui domine durant la veille; s'il est vrai qu'une certaine sensation détermine le développement du rêve, et quelle sensation lui est le plus favorable; enfin dans quelle mesure la condensation des images ou des mots, et aussi le raisonnement interviennent dans les rêves.

En conclusion, R. Th. estime que le rêve tend généralement à reproduire les proportions relatives des images de la veille : il n'y aurait donc pas de *compensations*, sauf par exception. Par contre, le souvenir que l'on conserve du rêve est en raison directe de la valeur des

images de veille employées. L'image centrale du rêve est généralement de la nature des dominantes durant la veille ; les sensations n'interviennent que partiellement dans la genèse du rêve ; la condensation se présente plus fréquemment dans les éléments visuels que dans les auditifs ; enfin l'esprit critique s'exerce parfois dans les rêves, dans le même sens que durant la veille.

Stanley H. Watkins : *La mémoire immédiate et son évaluation* (319-348). — Suite à un travail publié par S. W. en 1910-11, et qui continue des expériences faites sur les écoliers. W. insiste pour que l'on fasse une place plus grande aux différences individuelles : il conclut que les enfants intelligents retiennent l'ensemble comme un tout, dans son unité, et à titre d'ensemble ; tandis que les intelligents prennent chaque partie en détail, et en font un tout à retenir comme tel. La rémanence d'un souvenir antérieur semble fréquente chez les faibles d'esprit.

J. C. Flugel et W. Mc. Dougall : *Quelques observations sur le contraste psychologique* (349-385). — Le contraste psychologique est d'après F. et D. un état de notre jugement sur la qualité d'un objet, déterminé par notre expérience d'un second objet qui, tout en étant de même sorte, diffère du premier précisément par la qualité considérée : l'effet produit détermine une amplification apparente de la différence. Ces recherches n'ont pas donné à leurs auteurs des résultats décisifs : ils se sont trouvés en présence d'un double courant : par certains côtés il semble qu'il y ait une loi commune ; par d'autres, on s'attend à des lois multiples. La question est donc loin d'être résolue. En terminant les auteurs montrent comment il faudra l'examiner.

IV. — W. Lankes : *Persévération* (387-419). — Les recherches de Webb ont dégagé un facteur important pour la détermination du caractère : la mesure dans laquelle la conduite est dirigée par la résolution délibérée plutôt que par l'impulsion du moment : ou inversement. D'où on peut inférer que les motifs sur lesquels porte la délibération étant toujours des motifs conservés, ce sont les gens chez qui l'expérience laisse le plus de traces qui ont la conduite la plus réfléchie.

Partant de là, L. a étudié la persistance dans certains groupes de sensations, de souvenirs, d'associations ; il a complété ces recherches par un questionnaire à signaler (vous revient-il souvent une formule de langage, une maxime, etc., rêvez-vous fréquemment à ce qui vient de vous arriver — oubliez-vous aisément les promesses de petite importance, etc.).

Ces divers procédés fournissent de précieuses indications sur la mentalité des sujets étudiés : ils n'ont pas décelé une relation bien définie entre la volonté et ces formes de persévérance ; il semble seulement que l'on puisse grouper les gens en deux catégories : ceux qui se laissent aller au courant, et ceux qui le remontent.

G. H. Miles : *Formations d'images visuelles projetées, par stimulation intermittente de la rétine* (420-433). — On sait que quand on ferme les yeux après avoir fixé un objet brillamment illuminé, on en revoit l'image consécutive : de même quand on regarde immédiatement après, un fonds uniformément éclairé. L'image disparaît peu à peu : mais elle persiste si l'éclairage est entretenu de façon intermittente : c'est de ce phénomène que M. essaie de déterminer les lois. Il conclut que la prolongation et la reviviscence de l'image consécutive tient à des alternatives de poussées et de reprises dans les états de la rétine, déterminées par des efforts successifs d'adaptation : ce sont les stimulations connexes à ces états qui détermineraient la projection objective de l'image.

A. Wohlgemuth : *Associations simultanées et successives* (434-452). — Recherches pour départager les théories rivales de l'association simultanée et de l'association successive. Les résultats de ses recherches, qui sont d'ailleurs la continuation de ses études précédentes, ont montré à W. que (pour la mémoire psychologique seulement) les membres d'un groupe sont d'autant plus étroitement unis qu'ils donnent plus l'impression d'un tout; toutes les associations sont dues à la simultanéité, soit directe, soit par succession immédiate; la théorie considérant que la formation des associations résulte de successions d'expériences, comme successions, n'est donc pas exacte.

N. Carey : *Études des facteurs d'opérations mentales chez les écoliers : l'imagerie visuelle et auditive* (453-490). — Série de recherches où l'auteur discute d'abord la thèse de la pensée sans images, et part de cet exposé historique pour examiner dans quelle mesure les images définies sont nécessaires aux opérations mentales chez les écoliers. Chemin faisant, C. élimine (dans la mesure du possible) l'objection d'après laquelle l'introspection est impossible à l'enfant au-dessous d'un certain degré. C. détermine, par expériences et par questionnaire, quelques analogies et différences entre l'introspection chez l'enfant et chez l'aldute.

Ses conclusions sont qu'il existe des corrélations très nettes entre les différents types d'images, plus fortes même qu'entre l'imagerie et n'importe quelle autre forme de mentalité. D'où C. conclut qu'il n'y a pas à proprement parler, de type d'image absolument distinct : on a exagéré les différences. La forme de l'imagerie sert probablement assez légèrement à nos opérations de discrimination et de mémoire : l'imagerie visuelle un peu plus que l'auditive. Cependant, il faut se rappeler, à propos de cette conclusion, que les images verbales ne sont pas entrées en ligne de compte. A un autre point de vue, C. va jusqu'à dire que l'imagerie puissante nuit au développement de l'intelligence : du moins les corrélations entre l'imagerie et les opérations mentales élevées, sont en raison inverse. Et sa conclusion est que, sans déclarer qu'il y a une pensée sans images, on doit dire que les qualités d'une

opération mentale ne dépendent pas de celles des images qui y prennent part — pour ne pas dire simplement : qui y assistent.

Dr Jean Philippe.

Scientia.

M. Deonna. — Qu'est-ce que l'archéologie?

M. Deonna examine ici comment on peut concevoir l'archéologie. C'est d'abord une étude historique des monuments matériels du passé. Mais, dit-il, la méthode historique est insuffisante : car elle est chronologique et différentielle. D'une part, elle donne une trop grande importance aux questions de dates, à l'ordre des événements. D'autre part elle insiste sur les différences, sur les caractères qui séparent les individus et les écoles et si elle se sert de comparaisons ce n'est qu'un moyen pour elle d'accentuer les différences. Cependant elle est quelquefois obligée d'expliquer des analogies, elle le fait alors par filiation : les deux formes semblables ont une commune origine ou l'une n'est que la continuation de l'autre. Ainsi, la méthode historique est d'abord limitée, elle n'étudie que des arts individuels et non pas les rapports qui les unissent, le principe directeur qui les coordonne. De plus, à s'en tenir exclusivement à elle, elle entraîne à des erreurs, — elle établit de fausses filiations.

Mais il y a un moyen d'interpréter les similitudes que présentent les peuples entre eux autre que celui de la filiation historique : la méthode comparative en effet, les explique par des causes psychologiques, par des analogies spirituelles que présentent entre eux les hommes, considérés indépendamment du temps et de l'espace. Et c'est pourquoi l'archéologie n'est pas seulement une étude historique, mais cette étude historique doit être continuée par une étude psychologique et philosophique des formes de l'art. Et cette méthode comparative et psychologique est féconde, elle permet d'abord de redresser les erreurs chronologiques de la méthode historique, et elle oblige le savant à ne point se confiner dans une période ou dans un art particulier mais à étudier nombre d'autres arts où il trouvera les explications qui sont nécessaires à sa propre branche pour l'approfondir. Avec la méthode comparative, l'archéologie ira donc vers plus de vérité et elle sera pour elle un approfondissement. Et cette étude comparative, ce ne sera pas seulement l'étude des similitudes matérielles, mais derrière elles et fortifiées par elles de leurs causes psychologiques : des similitudes spirituelles. Et il faudra établir des lois entre elles qui expliquent leur évolution. Dès lors, il sera facile de reconnaître dans ces évolutions parallèles une certaine allure rythmique qui se répète la même d'un art à l'autre. Ainsi en étudiant le rythme artistique dans l'art grec et dans l'art chrétien, on découvrira qu'il s'agit en réalité dans l'un

comme dans l'autre d'un mouvement oscillatoire mettant aux prises ces deux principes d'esthétique : l'idéalisme et le réalisme.

C'est alors que l'archéologie au delà de la forme saisira l'idée, qu'elle ne sera plus seulement une histoire, mais qu'en apercevant l'élément éternellement humain de l'œuvre d'art, elle sera une psychologie. En résumé, conclut M. Deonna, « voilà comment on peut concevoir l'archéologie : une étude historique que continue une étude psychologique et philosophique des formes d'art; la première facilitée par l'emploi de la méthode historique, la seconde par l'emploi de la méthode comparative. Mais ces deux formes d'études ne doivent pas se superposer, elles doivent à chaque instant se pénétrer; les deux principes historique et comparatif, se doivent un mutuel secours, s'éviter réciproquement les erreurs qui seraient inévitables à vouloir faire un usage exclusif de l'un au détriment de l'autre. Il faut que, sans renoncer à ses anciens procédés, l'archéologie se laisse, elle aussi, pénétrer par les principes qui ont su rénover ces dernières années tant d'autres disciplines : ils élargiront ses cadres, et offriront au savant l'explication de maint détail incompris ou mal interprété. Grâce à eux, au delà de la forme, il rencontrera plus facilement l'idée, et ce ne sera pas tant son sens esthétique ou historique qui sera éveillé que son intelligence. »

C. Golgi. — Évolution moderne des doctrines et des connaissances sur la vie. Les problèmes fondamentaux psycho-physiologiques.

Le but de M. Golgi est de montrer que si nos études modernes sur l'organisation du système nerveux sont impuissantes à combler cet abîme qui d'après M. Dubois-Reymond existe entre la matière et la pensée, du moins elles vont vers une explication possible de l'une par l'autre, des rapports entre l'organisation et les fonctions spécifiques les plus élevées attribuées aux organes nerveux. — M. Golgi le montre en examinant quelques faits où ces rapports sont saisis d'une façon évidente. — Ainsi les localisations des fonctions cérébrales. Mais, dit-il, on n'a pas constaté l'existence de centres corticaux bien déterminés, chargés de fonctions distinctes et spéciales à chacun d'eux, tout ce qu'on peut admettre, c'est l'existence de provinces, sans limites bien nettes qui, excitées de préférence, réagissent de préférence dans un sens correspondant aux excitations. — Pour M. Golgi les éléments nerveux n'ont pas une action individuelle, mais une action d'ensemble à la fois des cellules nerveuses et des fibres et du réseau nerveux diffus. Cette conception s'éloigne peut-être un peu de la doctrine des localisations fonctionnelles, mais basée sur des faits objectifs, elle se rattache au contraire étroitement à une autre doctrine fondée sur une base physico-chimique : à la doctrine des tropismes. Les tropismes sont d'ordre physico-chimique, mais leurs manifestations semblent conscientes (ainsi le vol initial des abeilles). Existe-t-il un rapport entre ces phénomènes physico-chimiques et les phénomènes du système ner-

veux? C'est l'avis de M. Golgi. Et c'est un rapport très important, car il nous permet de tenter d'expliquer les phénomènes nerveux par des phénomènes de tropisme, de réduire aux lois régissant les simples réflexes nerveux, même des phénomènes supérieurs comme l'instinct. Et ceci est un exemple de ce à quoi peut arriver la biologie scientifique. Arrivera-t-elle à combler cet abîme qui existe entre la matière et la pensée, à nous faire voir dans les rapports entre le mécanisme et la vie la raison ultime des choses? Nous ne pouvons pas aller jusqu'à dire cela, mais ce que nous pouvons dire c'est qu'elle est une source vive de vérité puisqu'elle aide à rétrécir de plus en plus les confins de l'inconnu.

S. Metzner.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Le problème de la mort

Que de mystère nous mettons volontairement dans la chose du monde la moins mystérieuse! De quels nuages nous nous plaisons à entourer le seul événement que nous puissions prévoir avec certitude! Chacun se réfugie dans les recoins les plus troubles de son imagination mystique, pour ne point distinguer clairement l'horreur de la fin nécessaire; mais cette horreur s'évanouirait à jamais si l'on se décidait un jour à regarder la mort en face, dans sa réalité toute nue, et à n'en plus parler à voix basse comme d'une catastrophe pleine d'épouvante. « Les hommes craignent la mort, dit Shakespeare, comme les enfants redoutent l'obscurité. » Éclairons l'obscurité et l'enfant n'aura plus peur.

*
* *

Il n'y a pas de « problème de la mort ».

Du moins, il n'y aurait pas de problème de la mort si les hommes voulaient bien accepter de prendre, vis-à-vis de ce phénomène familier, l'attitude que prennent les physiciens vis-à-vis des autres phénomènes de la nature.

Les physiciens observent de leur mieux, utilisant pour leurs observations tous leurs organes des sens et tous les instruments qu'ils ont imaginés pour accroître la puissance de leurs organes. Ils observent dans les conditions les plus favorables, et, au besoin, ils provoquent le phénomène à étudier dans des circonstances particulièrement avantageuses pour l'observation. On dit alors qu'ils ont fait une expérience. Mais, dans tous les cas, qu'il s'agisse de phénomènes naturels (observation) ou de phénomènes provoqués (expérimentation), les savants ne font jamais entrer en ligne de compte, dans l'établissement de leurs conclusions, autre chose que ce qu'ils ont constaté au moyen de leurs organes des sens, avec le secours de leurs instruments de laboratoire. Et, par

conséquent, ils n'ont jamais le droit de dire qu'ils connaissent un phénomène dans son intégralité. Ils connaissent seulement les éléments observables du phénomène, ses éléments mesurables, au moment considéré, avec le secours des instruments en usage à notre époque; ils se disent donc que l'avenir révélera peut-être d'autres particularités qu'ils ignorent; ils ne nient pas l'existence de ces particularités et la possibilité de les découvrir.

Cependant, à mesure que se multiplient les observations et les expériences; lorsque, surtout, l'étude prolongée d'un phénomène a permis de reproduire mille et mille fois ce phénomène avec *tous* ses détails mesurables, le physicien prend confiance dans les résultats qu'il a obtenus, et arrive à croire qu'il connaît vraiment, dans son ensemble, le phénomène étudié. Il ne prétend pas pour cela que l'avenir, grâce à la découverte de nouveaux moyens d'investigation, ne fera pas connaître certains aspects imprévus, certaines particularités nouvelles qui ont échappé à nos recherches actuelles; mais, s'il a vu que, dans des conditions expérimentales bien définies, on peut reproduire dans son entier un phénomène naturel, il croira fatalement, et avec raison, que toutes les particularités, tous les aspects encore inconnus de ce phénomène, sont liés d'une manière absolue à ses éléments actuellement mesurables, et sont déterminés quand les premiers sont déterminés.

Lorsque M. Bertillon fait la fiche anthropométrique d'un criminel, il mesure seulement un petit nombre d'éléments anatomiques de l'individu à classer. Il sait que ces éléments *suffisent* pour qu'on reconnaisse cet individu quand on aura de nouveau affaire à lui. Il pourrait multiplier les nombres individuels en choisissant d'autres quantités mesurables; *elles se tiennent toutes*, et quelques-unes suffisent pour que l'individu tout entier soit reconnaissable, avec *toutes* ses particularités, mesurées ou non par l'anthropométrie.

Il en est de même pour un phénomène naturel quelconque. Du moment que le physicien a su reproduire ce phénomène, *semblable à lui-même*, au moyen d'un nombre limité de ses éléments mesurables, il reste en droit de croire, jusqu'à plus ample informé, qu'il a entièrement déterminé ce phénomène, malgré tous les aspects encore inconnus que les chercheurs de l'avenir découvriront en étudiant ce phénomène par des procédés nouveaux. Autrement dit, le phénomène étant classé au moyen de ses éléments connus, le

physicien a le droit de croire, quand il peut le reproduire semblable à lui-même, que ses éléments inconnus sont liés à ses éléments connus et en dépendent.

Voici, par exemple un savant qui a étudié la chute des corps dans le vide. Il a découvert une formule mathématique qui lui donne à chaque instant la vitesse acquise et l'espace parcouru par le mobile.

Ensuite, il se propose de rechercher quelles sont les modifications qu'apporte à cette vitesse et à cet espace parcouru la résistance de l'air dans de certaines conditions. Il découvre des formules correctives qui, superposées aux premières, fournissent à chaque instant les caractéristiques du mouvement réalisé par la chute d'un corps donné dans un air donné. Ces formules étant reconnues bonnes, et permettant de prévoir ce qui se passera au cours d'une chute réalisée dans des conditions déterminées, le physicien déclarera qu'il a résolu *dans son entier* le problème mécanique de la chute des corps dans l'air.

Plus tard, un autre savant, ne se contentant pas de mesurer des vitesses et des espaces parcourus, constatera que le corps, en tombant dans l'air, produit de la chaleur par frottement; il déterminera la quantité de chaleur dégagée dans certaines conditions et s'attachera en outre à l'étude de telle ou telle autre forme d'énergie qui subit des modifications quantitatives au cours de la chute d'un mobile à travers l'atmosphère. Ces mesures nouvelles étant vérifiées et reconnues bonnes, les résultats obtenus par le premier physicien en seront-ils infirmés? Non, évidemment, puisque les lois purement mécaniques de la vitesse acquise et du chemin parcouru seront toujours d'accord avec l'observation des mouvements réalisés au cours des expériences futures, aussi bien qu'elles l'ont été dans les expériences passées. On saura seulement que la diminution de vitesse produite par le frottement de l'air *s'accompagne* fatalement de la mise en jeu de certaines quantités d'énergie qui ne sont plus mécaniques. Et le jour où l'on aura mesuré *toutes* ces quantités d'énergie de forme et de dimension nouvelles, on remarquera que leur ensemble représente précisément l'équivalent de la diminution d'énergie de mouvement causée par le frottement de l'air; on vérifiera une fois de plus le principe de la conservation de l'énergie.

Mais ce n'est pas là ce qui nous intéresse en ce moment.

La conclusion que nous tirons de toutes ces remarques, c'est que l'étude purement mécanique faite par le premier savant dont nous avons parlé, *est une étude complète*, et qui permet de prévoir avec rigueur toutes les particularités mécaniques (vitesse, espace parcouru) d'un mouvement de chute dans l'air, dans des conditions données. Les autres particularités physiques qui accompagnent ce mouvement sont liées fatalement aux particularités mécaniques, et en découlent de telle manière que la connaissance des premières doit suffire à un physicien averti pour calculer les secondes dans des conditions données. Et ceci est vrai, toutes les fois qu'un physicien a étudié un phénomène à un certain point de vue en mesurant un nombre suffisant de ses particularités mesurables, de manière à pouvoir prévoir rigoureusement ce qui se passera si l'on refait la même expérience dans des conditions identiques.

Ces longues considérations étaient indispensables pour caractériser ce que j'ai appelé plus haut « l'attitude de physicien » vis-à-vis du problème de la mort.

Aucun phénomène naturel ne nous est plus familier que la mort; sur aucun autre phénomène nous n'avons recueilli autant d'observations et fait autant d'expériences.

Et *toutes* ces observations, *toutes* ces expériences, ont conduit au même résultat. Ce résultat est donc acquis, plus parfaitement acquis qu'aucune des lois physiques les mieux établies; et si nous ne le voyons pas, c'est que nous *ne voulons pas* le voir. Nous voulons qu'il y ait un problème de la mort, parce que nous *ne voulons pas* admettre comme établie la solution qu'ont fournie à ce problème des millions et des millions d'observations et d'expériences *toutes concordantes!*

Voici un lépisme, un poisson d'argent des vieux livres, qui se promène sur mon buvard, à côté du papier où j'écris. Ce lépisme est vivant; il a une vie de lépisme qu'il manifeste d'une façon que je connais bien, que je reconnais à sa forme, à ses mouvements; je fabrique le verbe *lépismer* pour représenter l'ensemble de tous les actes de ce petit animal. Je sais que ce verbe ne s'applique qu'à lui, et qu'un moucheron, par exemple, a une vie de moucheron, tout autre que celle du lépisme, et que je puis représenter en

créant le verbe *moucheronner*. Dans le lépisme, il y a des mouvements que je vois et d'autres que je ne vois pas. Mais je sais, et toute la physiologie me démontre chaque jour, que ceux de ces mouvements que je ne vois pas sont liés d'une manière fatale à ceux que je vois; ils les accompagnent inévitablement, toujours de la même manière; connaissant les uns, j'ai donc le droit de deviner les autres, et je les représente *tous* à la fois par le verbe *lépismer*.

J'interromps ma dissertation, je pose ma plume, et, du bout de l'index, j'écrase le lépisme sur le buvard. Au lieu du joli petit poisson d'argent de tout à l'heure il ne reste plus qu'une tache sale frangée de poussière bleuâtre.

Et cela ne LÉPISME *plus!*

Tous les actes que j'observais il n'y a qu'un instant, et que je résumais dans le verbe lépismer ont cessé à la fois. J'en conclus naturellement, en bon physicien, que les autres actes, les autres particularités de la vie du lépisme (actes et particularités que je ne connaissais pas, mais qui étaient indissolublement liés à ceux que je connaissais) ont cessé en même temps que les premiers. Le lépisme n'existe plus que dans mon souvenir; le seul témoin objectif de son existence passée est cette tache sale sur mon buvard, tache sale dont la composition chimique, analogue maintenant encore à celle du corps de l'ancien poisson d'argent, changera petit à petit sous l'influence des agents destructeurs de l'atmosphère, et finira par n'avoir plus rien de spécifique, rien de *lépismique*. Cette disparition prochaine de tout caractère individuel se produira bien plus vite si je brûle le morceau de buvard qui porte la tache. Elle aurait eu lieu en même temps que la mort du lépisme, si, au lieu d'écraser ce joli petit insecte sur mon buvard, je l'avais jeté dans mon feu.

Tout ce que je dis là est tellement banal, tellement connu que l'on pourra s'étonner de me voir tant insister sur se sujet. C'est l'expérience fondamentale, l'observation familière qui résout immédiatement, pour tout physicien, le problème de la mort. Le lépisme était vivant et lépismait en restant lépisme, ce qui est la définition de la vie. Je l'écrase ou je le brûle *et ça ne lépisme plus !*

Et, sans doute, quand il s'agit d'un lépisme, d'une chenille, d'un puceron, d'un ver de terre, d'un moustique, nous avons tous fait des milliers de fois cette expérience de la mort, sans chercher midi

à quatorze heures, et sans nous demander si, de l'animal détruit par nous, il reste autre chose [1] que ce que nous en voyons subsister effectivement, petite masse de matériaux spécifiques qui, sous l'influence des causes destructives extérieures, perdront plus ou moins vite toute spécificité.

Dès que nous nous adresserons à des animaux plus élevés en organisation, ou du moins à des animaux plus semblables à l'homme par leur structure et leur fonctionnement, plusieurs d'entre nous, obéissant à des idées préconçues indépendantes de l'expérience et de l'observation, se poseront des questions qu'ils ne se seraient pas posées pour une mouche ou une araignée. Le spectacle auquel nous assisterons sera cependant le même.

Le mouton qui, tout à l'heure, *moutonnait*, est saigné par le boucher et débité en côtelettes et en gigots que nous transformons bien vite en substance d'homme, pendant que l'on fabrique du cuir avec sa peau et du noir animal avec ses os.

Cela ne moutonne plus!

Les vestiges matériels spécifiques disparaissent bien plus vite encore, si le boucher est un grand prêtre qui fait du mouton un *holocauste* à l'intention de son Dieu. Mais en général, dans les conditions ordinaires de la mort, l'animal laisse un cadavre qui lui ressemble, et qui se détruit *toujours* plus ou moins vite, assez lentement cependant pour que les observateurs à tendance mystique aient le temps de déraisonner à son sujet avant qu'il ait disparu.

Depuis sa naissance jusqu'à son état adulte, un mouton, en moutonnant, construit un corps de mouton. Le corps de mouton est un résultat du *moutonnement*, et, par conséquent, on conçoit l'erreur de ceux qui, devant un cadavre de mouton, résultat du moutonnement passé, continuent à croire que *cela moutonne encore*, puisque l'on voit persister l'une des conséquences du moutonnement. Une flamme en flambant se construit en tant que flamme. Dès que cela ne flambe plus, il n'y a plus de flamme; tout disparaît. Le mouton construit par moutonnement est plus résistant que la flamme construite par flambement; le cadavre de mouton se conserve plus ou moins longtemps après que le mouton ne moutonne

1. Outre, bien entendu, le souvenir que nous pouvons en avoir.

plus; cela prouve que le moutonnement a un résultat matériel moins fugace que celui du flambement dans les conditions ordinaires; et voilà tout. Il y a bien des siècles que Phidias a sculpté, et quelques-unes de ses œuvres durent encore, quoique Phidias ne sculpte plus! De même il ne faut pas croire que *ça continue de moutonner* après la mort, parce qu'un résultat du moutonnement passé persiste quelque temps. Et d'ailleurs, laissons tomber le mouton dans un bain de fonte en fusion, la question sera tranchée. Il n'en reste pas moins que l'existence d'un cadavre plus ou moins durable a empêché bien des gens de comprendre la simplicité du phénomène de la mort.

Néanmoins, pour les moutons, les chevaux, les chiens et autres mammifères voisins de l'homme par leur organisation, la plupart d'entre nous, même les mystiques, admettent en général assez volontiers que la mort est totale et que, quand le mouton est tué, ça ne moutonne plus! Il n'en est plus de même quand il s'agit de l'homme. Et cependant, rien ne ressemble plus à la mort d'un chien ou à celle d'un mouton que la mort d'un homme! Si j'ouvre la carotide à un de mes congénères, il se videra de sang et mourra comme un mouton saigné par le boucher. Un physiologiste qui suivrait attentivement les phénomènes dont la succession conduit, après section de la carotide, à la mort du mouton ou à celle de l'homme, trouverait entre ces deux séries de manifestations vitales un parallélisme très frappant.

Comment se fait-il donc que nous admettions si naturellement que *ça ne lépisme plus* après la mort du lépisme, que ça ne *moutonne* plus après la mort du mouton, et que la plupart d'entre nous se révoltent, quand nous tirons de la similitude des phénomènes observés cette conclusion toute naturelle : que « ça n'*homme* plus, après la mort de l'homme »? Y a-t-il donc des observations scientifiques qui permettent de douter de la disparition totale de l'individu lorsqu'il est tué? C'est ce que nous allons discuter tout à l'heure. Mais il faut d'abord reprendre, avec un peu plus de précision, pour l'homme, ce que nous avons dit tout à l'heure du lépisme ou du moucheron.

Les hommes sont différents les uns des autres, et leurs différences individuelles nous frappent infiniment plus, parce que nous leur ressemblons, que les différences existant entre les divers

lépismes ou les divers moucherons d'une même espèce. Joseph est différent d'Antoine; les différences individuelles qui les séparent, M. Bertillon sait en mesurer quelques-unes avec une grande précision; or, des différences de même ordre que ces dissemblances anatomiques mesurables se manifestent dans tous les actes de la vie de ces deux hommes; ces actes sont individuels. Il faut dire que Joseph *josèphe*, et créer le verbe *antoiner* pour représenter l'ensemble de l'activité d'Antoine. Le verbe *hommer* n'est qu'un verbe spécifique qui représente les caractères communs aux activités d'ensemble de tous les hommes sans s'appliquer particulièrement à l'un ou l'autre d'entre eux.

Bien plus, Antoine *évolue* en vivant, c'est-à-dire qu'on ne le voit jamais *antoiner* deux fois de suite de la même manière....

Mais tout ceci est l'histoire de la vie, c'est un ensemble de problèmes complexes qui sont du ressort de la Biologie et qui, bien étudiés, expliquent précisément comment il se fait que les hommes soient à chaque instant ce qu'ils sont. Tous ces problèmes j'ai essayé de les exposer dans d'autres ouvrages; ils constituent une science très compliquée, et que, malheureusement, tout le monde veut savoir sans l'avoir apprise. Le problème de la vie est très difficile; celui de la mort est infiniment simple, si simple qu'il se résout immédiatement pour peu qu'on n'ait pas d'idées préconçues. Or, on a généralement des idées préconçues, précisément à cause du problème de la vie qui est compliqué, et auquel des ignorants bien intentionnés ont donné depuis longtemps des solutions définitives. On a imaginé des systèmes enfantins pour expliquer l'existence des hommes et leur vie quotidienne, et l'on ne peut pas ne pas en tenir compte quand on étudie la mort. L'explication de la mort, phénomène simple, est viciée par les idées toutes faites que l'on a admises d'avance sur la vie.

La Biologie, étudiée sans idée préconçue, comme une science physique, raconte la formation des espèces et leur activité de chaque jour, de même que la géographie peut raconter l'histoire d'un fleuve, depuis sa source, à travers tous les accidents qu'il rencontre dans les vallées. Voici un fleuve, arrivé à un dernier seuil d'où il tombe, d'une seule chute, dans un lac. Pour étudier cette chute terminale, un physicien n'aura pas besoin de connaître ce qui s'est passé dans le fleuve à 300 kilomètres en amont. Il lui

suffira de décrire le seuil avec toutes ses dimensions, et les vitesses de l'eau aux différents points où elle franchit le seuil final. Cette chute, c'est dans un langage imagé, la mort du fleuve. Une fois que les eaux sont tombées dans le lac, il n'y a plus de fleuve.

On peut étudier la mort du fleuve sans rien savoir de sa vie passée. De même, il faut étudier la mort de l'homme, sans se préoccuper de son passé, et en sachant seulement ce qu'il était et ce qu'il faisait au moment où il a été tué.

Je reviens maintenant à ce que je disais au commencement de ce chapitre. De même qu'un physicien ne peut jamais connaître et mesurer que certains aspects d'un phénomène, et se contente de connaître ces aspects particuliers, du moment qu'il sait que les autres particularités mesurables du phénomène sont liées à celles qu'il connaît, de même le biologiste ne peut jamais connaître que certains aspects du phénomène vital. Mais, et c'est là précisément la grande conquête de la physiologie moderne, tous les phénomènes se tiennent dans un animal vivant. Toutes les particularités *que l'on a pu étudier* chez un être vivant se sont montrées, sans exceptions, des résultantes de l'état actuel du mécanisme vivant et de l'ensemble des conditions réalisées dans le milieu où il se trouve. Aucun physiologiste ne considère sa tâche comme terminée tant que, étudiant un phénomène choisi par lui au milieu des autres phénomènes vitaux, il ne l'a pas rapporté, comme le ferait un physicien, à des causes précises qui sont dans l'animal et dans le milieu. La physiologie, science des études de détail, se borne à vérifier dans chaque cas que les phénomènes vitaux sont *entièrement déterminés* par l'état actuel du corps et par les conditions ambiantes. Les physiologistes ont toujours négligé la partie des phénomènes vitaux qui construit les corps vivants; ils n'ont pas remarqué que la physiologie, prise dans son ensemble, aurait conduit à la connaissance de la formation des espèces, et les mystiques leur en ont été très reconnaissants, parce que, en négligeant cette partie de la physiologie, ils laissaient la porte ouverte aux explications enfantines qui ont séduit nos pères.

D'ailleurs, je le répète, nous n'avons pas besoin, pour étudier la mort, de connaître l'origine des êtres vivants; il nous suffit de constater les phénomènes qui se passaient dans l'être vivant, au moment où cet être a été tué, sans nous demander comment il se faisait que

cet être fût, à ce moment, précisément ce qu'il était. Or voici le résumé de notre observation :

Joseph joséphait; on lui a tranché la carotide, il s'est vidé de son sang; et maintenant *ça ne josèphe plus*.

Qu'est-ce que c'était que *josépher?* Ce verbe représente une activité prodigieusement complexe, si nous essayons de l'analyser, mais vraiment simple à un autre point de vue pour nous, observateurs amis de Joseph, qui le connaissions et savions le distinguer, dans tous ses actes, de tous ses congénères exécutant des actes analogues. Un physiologiste, étudiant analytiquement Joseph à un moment donné, aurait pu décrire en lui des milliers de phénomènes, tous déterminés par la structure de Joseph et par les conditions dans lesquelles il se trouvait placé au moment considéré. Et le verbe *josépher* aurait représenté *tous ces phénomènes* étudiés, et en outre tous les autres que le physiologiste n'aurait pas eu le temps ni le moyen de soumettre à l'analyse et à la mesure. Mais moi qui connaissais Joseph, je sais que je le reconnaissais à un nombre limité de caractères qui suffisaient à le déterminer, et par conséquent entraînaient fatalement tous les autres. Si donc le physiologiste a étudié un ensemble de phénomènes suffisant pour déterminer Joseph, je devrai penser que tous les autres phénomènes du *joséphage* étaient liés à ceux-là et en dépendaient.

Voici que Joseph est tué. Ça ne *josèphe* plus!

Il reste encore un cadavre qui lui ressemble, mais j'ai dit plus haut ce qu'il fallait en penser; et d'ailleurs, si je brûle son corps, il n'y a plus de cadavre; laissons donc de côté ce témoin, d'ailleurs peu durable, et qui, si nous avions choisi un autre genre de mort, aurait disparu avec la vie même de Joseph. Ça ne josèphe plus; c'est-à-dire que nous ne voyons plus les gestes personnels de notre ami; nous n'entendons plus sa voix qui nous l'eût fait reconnaître entre mille; et, pour en venir à des phénomènes qui nous paraissent moins personnels quoiqu'ils le soient également, le cœur ne bat plus, le sang ne circule plus, les poumons ne respirent plus, etc.

Et maintenant, raisonnons comme le physicien de tout à l'heure, et sans idée préconçue; voici ce que nous devrons fatalement nous dire :

Quand ça *joséphait*, il y avait, dans le phénomène du joséphage, un certain nombre de particularités que nous connaissions, que

nous pouvions étudier ou mesurer, et auxquelles nous reconnaissions Joseph. Si complète qu'ait été notre étude de Joseph (et elle nous suffisait pour le reconnaître partout et toujours), il n'en restait pas moins en lui un grand nombre de particularités que nous n'avions pas étudiées, d'autant plus que, comme nous l'avons déjà dit, Joseph évoluait en vivant et changeait sans cesse d'après ce qu'il avait fait à chaque instant sous l'influence des conditions du milieu. Néanmoins, tenant compte des découvertes générales de la physiologie, nous devions nous dire que toutes ces particularités se tenaient, étaient liées les unes aux autres, et que, au sens où l'entendait tout à l'heure notre physicien, notre connaissance de Joseph était complète.

Voici que Joseph est mort; ça ne josèphe plus; c'est-à-dire que nous ne constatons plus aucune des particularités qui, pour nous, constituaient le joséphage. Ces particularités, nous les avions choisies au hasard, d'après nos moyens personnels d'investigation. Doués d'autres organes des sens, nous en aurions choisi d'*autres* et non celles-là; et ces *autres* particularités nous eussent suffi de même pour connaître Joseph; autrement dit, elles eussent entraîné fatalement celles que nous connaissons aujourd'hui, étant les hommes que nous sommes avec nos yeux, nos oreilles, notre tact, notre odorat, etc.... Joseph est mort; Joseph n'est plus; il ne se manifeste plus à nous une seule des particularités qui, pour nos observateurs humains, constituaient le *joséphage*. Nous en concluons naturellement qu'il n'y a plus de joséphage; le joséphage a fini avec Joseph. Et nous entendons par joséphage *toute* l'activité personnelle de notre ancien ami, en y comprenant à la fois les particularités connues de nous et celles que nous ignorions.

Voilà la conclusion à laquelle sera nécessairement conduit un physicien qui, *sans idée préconçue*, observera la mort de Joseph ou celle du lépisme, ou celle d'un moucheron. Bien entendu, cette conclusion, le physicien prudent la tirera de son observation, sous bénéfice d'inventaire; c'est-à-dire qu'il sera tout disposé à croire qu'il s'est trompé, le jour où il trouvera une raison de le croire, c'est-à-dire le jour où il remarquera, Joseph étant mort, qu'il y a encore *joséphage* dans le monde. Le jour où il fera cette remarque, il se dira simplement que *toutes* les particularités du joséphage n'étaient pas fatalement liées les unes aux autres, ne formaient

pas un tout unique, et que quelques-unes de ces particularités ont pu se conserver, alors que disparaissaient, par une malencontreuse fatalité, précisément toutes celles que lui, physicien, avait pu connaître au moyen de ses organes des sens, du vivant de son ami Joseph.

Après avoir fait aussi rigoureusement que possible les observations touchant la mort de Joseph, notre physicien conclura donc à la mort totale, à la disparition totale du mécanisme qui était son ami, et considérera ses conclusions comme établies, au sens où l'entendent les savants des lois naturelles, jusqu'au jour où on lui démontrera qu'il s'est trompé, qu'il a fait une observation incomplète, et que Joseph mort continue de josépher.

Aucun phénomène physique n'a été observé aussi souvent que la mort; la mort des animaux et des hommes est malheureusement un fait familier et quotidien. (Je dis malheureusement pour me conformer à la sentimentalité courante, car je sais bien que la mort d'un certain nombre d'individus est la condition indispensable de la vie des autres.) Il n'y a donc pas une seule loi physique au sujet de laquelle nous ayons eu autant d'occasions de faire des vérifications indéfiniment renouvelées. Eh bien, si j'en crois mon expérience personnelle, la loi physique de la mort totale ne m'a pas paru souffrir d'exception. Les êtres qui sont morts (que ce soient des hommes ou d'autres animaux) n'interviennent plus dans les phénomènes du monde.

En faisant cette affirmation, je sais que je risque de choquer la plupart de mes semblables; je dois donc m'entourer de précautions pour ne pas être dupe du langage dont je me sers; rien n'est plus dangereux que la littérature quand il s'agit de la mort; les poètes et les mystiques ont employé toutes les ressources du verbalisme pour dorer la pilule que les hommes trouvent si amère ; et on les a aimés d'avoir menti, car certaines vérités sont douloureuses, et l'on s'efforce de ne pas les voir.

Le subterfuge que l'on emploie le plus ordinairement en poésie consiste à montrer le rôle actuel que joue parmi nous *la trace* laissée dans le monde par le passage de l'être disparu. Il y a bien longtemps que Socrate a socraté; quelques-uns des résultats de son activité vitale nous ont été transmis par ses disciples et peuvent jouer encore aujourd'hui un rôle important dans la vie de

ceux qui prennent connaissance de ses remarquables entretiens. Et, cependant, le jour où il a bu la ciguë, il a cessé d'exister; depuis ce jour, ça ne socrate plus dans le monde, quoiqu'il reste des traces de la *socratation* de jadis. De même Phidias a laissé des statues qui peuvent influencer nos contemporains, et cependant il ne sculpte plus; un bateau laisse un sillage derrière lui, et le sillage se voit encore longtemps après qu'il n'y a plus de bateau à l'endroit où l'on observe le sillage.

Les traces dont je viens de parler, les œuvres durables laissées par les hommes, ne sont que des traces indirectes pour nous qui les observons, et il faut avoir une forte tendance au mysticisme pour donner une interprétation spiritualiste à cette influence posthume des écrivains et des artistes de génie.

Tout autre est le cas du souvenir personnel que nous gardons des êtres dans l'intimité desquels nous avons vécu. Quand un homme a passé sa vie très près de nous, quand nous l'avons aimé et qu'il a joué un rôle considérable dans notre existence, le souvenir d'un grand nombre de ses gestes est gravé pour longtemps dans notre souvenir. Il nous suffit de faire un léger effort pour revoir dans notre imagination un être cher que nous avons perdu ; souvent même son image se présente à nous sans que nous en ayons le désir; cette image hante nos rêves et peut, dans certains cas, jouer un rôle décisif dans notre vie, longtemps après le moment où l'être aimé est mort. Et ainsi nous pouvons être tentés de prendre pour une survivance de celui qui est mort, le fait que nous, qui l'avons connu, sommes vivants.

L'image laissée dans un être vivant par un spectacle qui l'a vivement impressionné est bien plus durable que le sillage d'un navire sur l'eau tranquille; quelques-unes de ces images peuvent durer toute la vie; je revois encore avec beaucoup de détails des spectacles qui m'ont frappé il y a quarante ans. J'ai dit intentionnellement des *spectacles*, car notre souvenir conserve aussi bien l'image des choses que l'image des hommes, et cette remarque que personne ne peut s'empêcher de faire, suffit à écarter toute interprétation mystique du souvenir considéré comme une survivance des êtres chéris qui ne sont plus. Il y avait à Lannion, dans mon enfance, un vieux pont gothique que j'admirais beaucoup, le pont de Buzulzo, qui fut détruit par une inondation quand j'avais douze

ans. Je revois souvent ce vieux pont, avec tous ses détails, et cependant, voilà trente-quatre ans qu'il n'existe plus; de même je revois de vieux amis de ma jeunesse ; j'en rêve quelquefois, et cela prouve simplement que leur souvenir fait partie de ma structure personnelle, comme l'image du pont de Buzulzo. Le fait que je me souviens d'eux ne prouve pas qu'ils existent encore, pas plus que n'existe le monument vénérable que détruisit l'inondation de 1881.

J'ai longtemps insisté, dans mon livre des *Influences ancestrales*, sur la tendance que nous avons à donner une interprétation mystique au fait que la trace laissée dans le monde par des êtres qui ne sont plus joue un rôle dans l'existence de ceux qui viennent après eux. Une trace quelle qu'elle soit, que ce soit une œuvre écrite, une œuvre d'art ou un souvenir laissé dans un être vivant, c'est quelque chose de matériel, quelque chose d'*actuel*, et qui se manifeste dans l'activité universelle en tant que facteur matériel soumis aux lois de la physique et de la chimie. Les influences ancestrales peuvent arriver jusqu'à nous, soit par le canal de la tradition, soit par le canal de l'hérédité, mais dans les deux cas, ces influences, du moment quelles agissent sur nous, sont représentées à notre époque par quelque chose de matériel, soit en nous, soit autour de nous. Cela est certain; tous ceux qui veulent réfléchir scientifiquement sont obligés d'en convenir, et cependant nous aimons les fictions des poètes qui ont brodé, sur ces faits purement physiques, les plus délicieuses histoires à dormir debout. Du moment qu'il sera question de la mort, quand vous essaierez de parler science, on vous répondra poésie, et le tour sera joué.

Voilà pourquoi, l'observation de la mort totale des hommes et des animaux, quoiqu'elle ait été faite des milliards et des milliards de fois, ne paraît pas suffisante pour entraîner la conviction; *on désire que ce ne soit pas vrai!* Et tous ceux qui viennent raconter qu'ils ont constaté des faits de survivance après la mort sont bien accueillis du public, parce que le public voudrait qu'ils eussent raison.

Il y a donc deux attitudes vis-à-vis du phénomène de la mort :

1° L'attitude du phycisien, qui observe ce phénomène, comme si cela ne le regardait pas lui-même, et avec la même impartialité que pour étudier un arc-en-ciel ou la chute d'une pierre dans un puits.

2° L'attitude sentimentale de l'homme qui se sait semblable aux

autres hommes, qui sait qu'il mourra comme eux, et qui voudrait bien que la mort ne fût pas une chose définitive.

Le premier, le physicien, n'acceptera les faits que lorsqu'ils lui paraîtront démontrés et irréfutables; il suivra la méthode scientifique.

Le second, le sentimental, ne sera pas si difficile; il acceptera n'importe quelle bourde, n'importe quelle formule verbale dépourvue de sens, pourvu que cela lui permette de conserver un espoir d'immortalité.

Très peu de gens sont capables de prendre, dans ce débat qui nous intéresse tous, l'attitude impartiale du physicien. Et, d'un commun accord, les hommes, qui ont peur de la mort et peur de la vérité, se sont entendus pour créer un langage consolateur, contre lequel les physiciens ne peuvent pas utiliser les ressources de l'investigation désintéressée. Ce langage consolateur, c'est la théorie de l'âme, c'est le langage animiste.

*
* *

Quand je disais tout à l'heure que Joseph *joséphait*, j'employais un mot unique, le verbe *josépher*, pour représenter une activité très complexe, un ensemble de phénomènes défiant l'analyse des physiologistes qui décomposent, pour l'étudier plus facilement, une activité parfaitement une en un grand nombre de petites activités partielles *dont chacune est inséparable des autres*. Ce dernier membre de phrase, que j'ai intentionnellement souligné, les physiologistes l'oublient toujours; ils étudient chaque petite activité partielle comme si elle était isolée, et sans se rendre compte que le devenir de tout l'organisme est lié à cette petite particularité conventionnellement séparée de lui, pour la commodité de l'étude, par les chercheurs de laboratoire. Des milliers de chercheurs étudient des milliers de petites particularités différentes, comme si elles étaient indépendantes les unes des autres, de sorte que, ensuite, après cette débauche d'analyse, le savant qui observe l'organisme le considère fatalement comme un ensemble hétéroclite de pièces et de morceaux disparates ne présentant aucune unité.

Il suffit cependant de se placer sans idée préconçue en face du phénomène vital pour comprendre fatalement l'*unité* du mécanisme

individuel. Cette unité est telle qu'en étudiant complètement n'importe quel élément conventionnellement détaché de l'organisme, *on connaît par là même l'histoire de l'organisme entier.*

Cela, c'est la vérité la plus élémentaire et la plus fondamentale de la biologie.

Je me suis appliqué à la démontrer par diverses méthodes dans plusieurs de mes ouvrages. Mais les physiologistes l'ignorent ou veulent l'ignorer. Alors, que conclure de ce fait que nous employons le seul verbe *josépher*, pour représenter à chaque instant l'activité totale de notre ami Joseph? Évidemment, puisqu'il y a unité dans le joséphage, et puisque, au dire des histologistes (qui veulent ignorer la biologie), Joseph est un assemblage hétéroclite de parties matérielles disparates, c'est que l'unité qui manque dans la structure matérielle de Joseph, lui est fournie par un principe immatériel; ce principe immatériel, on l'appelle l'*âme* de Joseph. L'âme dirige et unifie le fonctionnement de tous ces petits outils distincts qui s'ignorent les uns les autres et qui constituent le mécanisme matériel de Joseph.

Pour le biologiste, qui sait que tous ces petits outils distincts ne sont que le produit de la décomposition conventionnelle d'un tout parfaitement unique en des éléments *inséparables* les uns des autres, ce raisonnement est parfaitement absurde. Joseph est un mécanisme unique. Vous le décomposez pour l'étudier en parties que vous déclarez indépendantes malgré la biologie; et ensuite, parce que vous avez déclaré ces parties indépendantes, vous en concluez que l'unité individuelle de Joseph est due à un principe immatériel qui est son âme.

Et n'allez pas croire que les biologistes pourront démontrer jamais que l'âme n'existe pas. Tout au plus pourront-ils dire qu'ils n'ont pas eu besoin de cette hypothèse pour comprendre l'unité de l'organisme, comme Laplace disait qu'il n'avait pas eu besoin d'imaginer un Dieu pour expliquer le monde. Mais le caractère le plus remarquable de l'âme c'est d'échapper par sa nature immatérielle à toutes les investigations des savants. C'est là le triomphe de la méthode mystique! et ce triomphe est sûr; il est définitif et inattaquable.

« Travaillez de toutes vos forces, dira-t-on désormais aux chercheurs, employez vos yeux, vos oreilles, tous vos organes à la

recherche de la vérité; décuplez par des appareils de laboratoire la puissance de vos organes des sens! Où cela vous mènera-t-il! Ce qu'il y a d'important dans la vie c'est précisément ce qui n'est accessible ni à la vue armée du microscope, ni à l'ouïe, ni au toucher ni à aucun organe humain, même aidé des plus puissants instruments. Vous étudierez le reste, les apparences matérielles, mais l'âme vous échappera toujours; or c'est l'âme qui est tout! »

Ainsi donc, on a inventé un mot; les hommes ont accepté ce mot à cause de leur *désir* de croire autre chose que la vérité scientifique; et désormais la science sera à jamais impuissante contre les mystiques.

Elle le sera d'autant plus que ce mot *âme*, avec lequel il est si facile de répondre à tout, est défini d'une manière extrêmement vague, et pour cause! La science a l'habitude de s'attaquer à des questions bien posées, de résoudre des problèmes dont l'énoncé est net et n'est pas interprété d'une manière différente par chacun de ceux qui s'en occupent. Essayez un peu d'avoir quelque précision au sujet du mot âme ou du mot esprit! Les spiritualistes auraient tort, d'ailleurs, de donner une définition qui pourrait devenir compromettante à la suite d'une découverte scientifique ultérieure. Le mot existe et la biologie est terrassée; cela suffit.

Joseph, disais-je plus haut, ne *josèphe* jamais deux fois de suite de la même manière. Il évolue depuis sa naissance jusqu'à sa mort; chaque fois qu'il agit, et il agit sans cesse, il sort de cette activité *différent* de ce qu'il était un instant auparavant. Et son évolution de chaque instant est marquée par deux traits caractéristiques :

1° Le Joseph après le fonctionnement ressemble au Joseph d'avant le fonctionnement[1]; son évolution est lente et continue, et c'est pour cela que nous le reconnaissons quand nous ne sommes pas restés trop longtemps sans le voir.

2° Le Joseph après le fonctionnement diffère du Joseph d'avant le fonctionnement, et il en diffère précisément par la trace que ce fonctionnement a laissée en lui[2]. Cette trace est peu de chose par rapport à l'ensemble des caractères personnels qui n'ont pas

1. C'est la loi d'assimilation ou d'hérédité au sens large.
2. C'est la loi d'assimilation fonctionnelle. Voir, dans *La Science de la vie*, les deux premiers théorèmes de la biologie générale.

disparu et qui font que nous reconnaissons Joseph. Mais elle a beau être peu de chose, elle n'en existe pas moins. Et comme Joseph fonctionne sans cesse depuis sa naissance jusqu'à sa mort (le mot fonctionnement étant synonyme de vie), toutes ces traces des fonctionnements successifs dirigés par les circonstances s'accumulent au point de créer une différence totale très appréciable. Regardez des photographies de Joseph prises quand il avait un an, puis deux ans, et ainsi de suite jusqu'à soixante ans, vous verrez que l'évolution, pour être lente et continue, n'en est pas moins considérable. Et si vous comparez la photographie de 5 ans à celle de 55 ans, sans regarder les intermédiaires, vous ne retrouverez plus les traits de votre Joseph.

Pascal, qui n'est pas suspect aux mystiques, a constaté lui-même les variations de l'individu, et les a exprimées dans cette formule :

« Le temps guérit les douleurs et les querelles parce qu'on change, on n'est plus la même personne. »

Le mécanisme change, cela est bien évident pour l'observateur, et il suffit de constater ces changements pour comprendre que Joseph n'agisse pas deux fois de suite de la même manière dans des circonstances identiques. Il agit différemment parce qu'il est différent; ce n'est plus le même mécanisme.

Mais l'âme, que devient-elle, dans tout cela? Reste-t-elle immuable ou change-t-elle? Y a-t-il, depuis la naissance de Joseph, une âme de Joseph définie une fois pour toutes et qui dirigera ensuite, sans changer jamais, les fonctionnements successifs des divers mécanismes que l'on appelle Joseph. Je ne crois pas que ce soit l'idée de Pascal : « On change! » Qui, on?

Si l'âme change en même temps que le mécanisme corporel, elle n'est que la synthèse à chaque instant du mécanisme appelé Joseph. Elle n'est que l'unification verbale du mécanisme; cette âme-là, le biologiste veut bien y croire; il la connaît. Mais elle n'est pas immortelle; elle est à chaque instant la synthèse actuelle du mécanisme Joseph, et elle meurt avec Joseph. Quand Joseph est mort, ça ne josèphe plus!

Si l'âme ne change pas, quoi qu'en semble penser Pascal, si elle est un vrai principe immatériel qui, à chaque instant, met en branle, suivant sa structure actuelle, le mécanisme actuel du corps, à quoi bon faire intervenir cette âme? Elle vient là comme

une cinquième roue à un carrosse Le corps agit à chaque instant suivant sa structure, d'après les conditions dans lesquelles il est placé et parmi lesquelles il se trouve des facteurs d'action. Les anciens, qui croyaient la matière immobile, adoptaient la formule facile : « *Mens agitat molem.* » Je ne ferai pas aux mystiques actuels l'injure de croire qu'ils sont assez ignorants des découvertes de la physique pour accorder quelque valeur au vieil adage virgilien. Il n'y a pas de repos dans la nature; tout est en mouvement, et les déplacements que nous constatons à l'échelle de l'homme ne sont que la synthèse, à cette échelle, des milliards de mouvements qui ne cessent de se produire à des échelles inférieures. L'agitation de la masse, *moles*, est la résultante des agitations incessantes des petites masses, *moleculæ*, qui la constituent. Le mouvement *molaire* est une synthèse de mouvements *moléculaires* qui ne cessent jamais. Ceci, tout le monde le sait, et la formule « *mens agitat molem* » est du même ordre que la question enfantine : « Papa, les petits bateaux ont-ils des jambes? » On le sait, mais on n'est pas fâché cependant de répéter ce qu'a dit Virgile, et l'on en tire des effets poétiques qui sont des arguments pour certaines philosophies!

Et quel bel exemple pour l'enseignement! Voilà un homme; il se meut. Voici son cadavre qui est immobile; *donc* il y avait dans l'homme un principe moteur qui a disparu dans le cadavre. Cela est de toute évidence! Aucun enfant ne peut manquer d'être convaincu par un raisonnement aussi clair! Mais vous oubliez volontairement de lui dire que le cadavre immobile est *différent* du corps de l'homme vivant. Cela vous le savez, si mystique que vous soyez; vous savez bien que, lorsqu'on meurt, on meurt *de quelque chose*, d'un coup de couteau qui vous vide de sang, d'un empoisonnement qui détruit vos principaux tissus, etc... d'une *lésion*, en un mot, qui fait que le cadavre diffère du vivant et qui suffit à expliquer que le cadavre ne se comporte plus comme le vivant[1]. Vous le savez, mais vous ne le dites pas; ce serait vous priver d'une belle démonstration.

L'homme agit autrement que le cadavre, dites-vous, parce que l'homme a une âme et que le cadavre n'en a pas. La nécessité d'une lésion pour mourir me prouve au contraire que l'homme n'a pas

1. Et, ne se comportant plus comme le vivant, il ne renouvelle plus par alimentation, respiration et circulation, le milieu intérieur utile à ses éléments anatomiques; de sorte que la lésion va s'aggravant et que le cadavre diffère de plus en plus du vivant d'où il provient.

besoin d'âme pour agir à chaque instant d'après sa structure actuelle; mais j'aurai beau le répéter : je prêche dans le désert!

Donc l'homme a une âme, qui est inaccessible aux investigations des savants. Cette âme on ne la définit pas autrement pour ne pas se compromettre; on se comprend assez du moment que l'on a créé un mot! Et désormais, le langage ayant consacré cette manière de parler, il va y avoir un problème de la mort!

*
* *

En réalité, il ne devrait plus y avoir de problème de la mort du moment que l'on a imaginé une âme immortelle, définie avec assez de vague pour qu'il soit permis à tout le monde d'y croire. Je constate cependant que le problème, créé de toutes pièces par les mystiques, n'est pas, pour la plupart des gens, définitivement résolu. Parmi ceux que je connais et qui ont bien voulu s'entretenir avec moi à ce sujet, j'ai constaté le plus souvent un doute douloureux. On veut, on souhaite que ce soit vrai; mais on n'en est pas sûr! J'ai rencontré bien peu de mes congénères qui eussent, relativement à l'existence d'une âme immortelle, une certitude aussi solide que celle que m'a fournie, relativement à la mort totale, l'emploi sans idée préconçue de la méthode des sciences physiques.

Au moyen âge, il y avait vraisemblablement beaucoup d'hommes qui croyaient, sans hésitation, à la vie future, beaucoup d'hommes qui n'avaient jamais, à ce sujet, été effleurés par le doute. Aujourd'hui la certitude est bien moindre; on est trop instruit; ceux-là mêmes qui consacrent leur vie à enseigner le dogme de l'immortalité de l'âme, voudraient bien avoir, pour leur propre compte, une démonstration; ils voudraient être plus sûrs qu'ils ne le sont; ce qui ne les empêche pas de proclamer *urbi* et *orbi* qu'ils enseignent une vérité évidente et qu'il faut être sourd et aveugle pour ne pas y croire.

Cependant, le besoin d'une démonstration qui ferait disparaître tous les doutes a donné naissance à une école spirite, dont les adeptes ont la bonne fortune de mettre en évidence, toutes les fois que cela leur plaît, l'existence actuelle des âmes de ceux qui sont morts. Évidemment, ces expériences mêmes, par le seul fait qu'on les entreprend, sont en contradiction avec la théorie animiste courante, théorie dans laquelle l'âme a pour principale caractéris-

tique de ne pouvoir aucunement se manifester aux organes des sens des observateurs humains. Mais on répondra à cela que, si les animistes ont été si modestes, et ont affirmé que les investigations des savants ne pourraient jamais pénétrer le domaine de l'âme, c'est qu'ils n'avaient pas prévu le spiritisme. Les spirites, eux, ont mis l'âme en évidence dans des expériences multiples ; ils ont donc le droit d'être plus hardis que les animistes d'autrefois, et ils affirment à bon escient l'existence d'une âme dont la connaissance *physique* est possible.

J'avoue que cela me paraît contradictoire, mais c'est que je ne suis pas spirite.

L'une des particularités vraiment curieuses des expériences de spiritisme, c'est, d'ailleurs, qu'elles n'arrivent à convaincre que ceux qui, d'avance, sont convaincus. Dans une réunion de spirites croyants, tous les assistants sans exception, voient ce qu'il faut voir et entendent ce qu'il faut entendre. Mais s'il y a un mécréant dans l'assistance, un mécréant habitué à la méthode scientifique et qui demande des preuves, cela ne marche jamais, surtout quand le mécréant en question a soigneusement écarté toute possibilité d'erreur expérimentale involontaire ou voulue.... Les spirites, comme les adeptes des religions, sont de mauvais expérimentateurs en ce qui concerne l'objet de leur foi. Ils ont en effet, d'avance, le désir très violent de voir l'expérience réussir. Ils sont personnellement intéressés au succès de l'épreuve qu'ils tentent; et cela suffit pour qu'ils soient disqualifiés et considérés comme tout à fait incapables de réaliser une démonstration convaincante.

Le savant est un pur curieux, qui ne sait pas d'avance ce qu'il trouvera. Il cherche par simple curiosité, sans savoir ce qu'il va découvrir, et il est parfaitement indifférent quant au résultat de ses recherches. La seule condition qu'il désire réaliser, c'est de se mettre à l'abri des causes d'erreur, subjectives ou objectives, de telle manière que son expérience puisse le convaincre *lui-même* ; si l'expérience est satisfaisante, elle devra en même temps, convaincre les autres, les indifférents, quels qu'ils soient. Mais le savant se moque bien de convaincre les autres; il cherche le vrai pour lui.

Au contraire, les spirites *savent d'avance* quelle est la vérité; les expériences qu'ils font n'ont donc pour but que de convaincre les

autres, de faire des adeptes. Étant sûrs d'être dans le vrai, ils considèrent comme œuvre pie de répandre la vérité, même au moyen d'une supercherie si c'est nécessaire; et c'est sans doute pour cela qu'un si grand nombre d'entre eux ont été surpris donnant le coup de pouce! Qui pourrait le leur reprocher, puisque leur seul but est de répandre une vérité dont ils sont sûrs! Ils oublient, il est vrai, que leur conviction à eux-mêmes vient d'une expérience qui a été faite devant eux, et que, si l'expérience était truquée, leur conviction repose sur une erreur; mais cela n'a guère d'importance, car, dans ce genre d'affaires, l'important est d'être préparé d'avance à recevoir la foi. La graine spirite ne pousse que sur un bon terrain; ceux qui se laissent convaincre sont ceux qui voulaient être convaincus; et ceux-là sont légion! Presque tous les hommes cultivés que je connais ont une tendresse inavouée pour le spiritisme, et ne seraient pas bien difficiles à convaincre; ils trouveraient volontiers démonstrative une expérience dans laquelle on aurait négligé les précautions les plus élémentaires pour éviter la fraude ou l'erreur. C'est pour cela que les mauvaises expériences spirites sont si dangereuses pour le public.

Pour ma part, je n'ai jamais assisté à quelque chose de convaincant, dans cet ordre d'idées, mais ce n'est pas par suite d'une négation *a priori*; je n'aurais pas demandé mieux que d'être convaincu, et si je l'avais été je l'aurais proclamé très haut. Voici une histoire qui m'est arrivée il y a quelques années, et que je crois devoir rapporter, car elle est très instructive; elle montrera que ce n'est pas par mauvais vouloir que je ne suis pas devenu adepte du spiritisme.

*
* *

Les spirites m'ont fait plusieurs fois l'honneur de s'occuper de moi dans leurs Revues; en 1908, dans son numéro de janvier, la *Revue scientifique et morale du Spiritisme*[1] publia une *lettre ouverte*, à moi adressée par un de ses rédacteurs, et dans laquelle je vous prie de croire que j'étais bien traité. On m'y accusait en particulier de *nier a priori*, ce qui n'est sûrement pas mon fait; je suis trop indifférent pour cela; mais je me suis borné à parler de

1. 40, boulevard Exelmans, Paris.

ce que j'ai constaté. Immédiatement après cette « lettre ouverte » le numéro comprenait un article intitulé « De la persistance de l'individualité chez les personnalités psychiques » et qui rapportait des expériences vraiment bien convaincantes, mais auxquelles, malheureusement, je n'avais pas été convié. J'y appris en particulier que la principale démonstration de « la persistance de l'individualité », est donnée par des mouvements spontanés qui se manifestent dans les tables et autres objets ordinairement immobiles quand *on* n'y touche pas.

Quelques années après, et c'est ici l'anecdote que je veux raconter parce qu'elle me paraît caractéristique, je reçus de la Revue *Les Pages modernes* [1] une longue lettre dans laquelle on me suppliait de répondre à une enquête entreprise par cette Revue au sujet des histoires de spiritisme. Voici quelques passages de ma réponse :

« Sous les éloges exagérés que vous me prodiguez, je devine une dissemblance fondamentale de nos méthodes.... Il y a une seule question... au sujet de laquelle je tiens à vous répondre au point de vue *méthode*; c'est celle des tables qui se soulèvent de 0 m. 30 à 0 m. 50, sans cause mécanique apparente. Je n'ai jamais rencontré ce phénomène dans mes promenades à la campagne...; souvent il m'est arrivé de voir bouger un objet, un caillou, une feuille, et de me demander : « Pourquoi cet objet a-t-il bougé? » Je n'ai pas songé à des choses extra-physiques; je me suis seulement dit qu'il y avait là des phénomènes que je ne connaissais pas; et cela n'a rien qui puisse m'étonner, car je connais fort peu des causes des phénomènes que j'observe. Je vous dirai seulement que jamais je ne me suis cru dans l'obligation d'accorder aux mouvements dont j'ignorais la nature une cause extra-physique. J'ai maintes fois entendu dire que, dans certains cénacles, formés de gens qui désirent croire à l'existence de mouvements dont l'explication physique est impossible, on constate de tels mouvements. Je vous l'accorde volontiers, mais je dois vous dire quelle serait mon attitude vis-à-vis de ces phénomènes. Je suis très défiant naturellement (et c'est à ma nature défiante qu'il faut attribuer ce « désir de contradiction » que vous me prêtez généreusement dans votre article). Vous

1. Librairie Molière, 17, rue de Richelieu, Paris.

me demandez ce que je penserais si j'assistais à de tels miracles, dans un endroit connu et entouré d'amis sûrs? Il n'y a pas d'amis dans les questions scientifiques de cet ordre; je m'en tiens à ma seule appréciation, encore que je puisse, comme n'importe qui, être l'objet d'hallucinations. Je n'attribuerai d'importance à une manifestation miraculeuse que si j'en suis témoin moi-même dans un endroit où personne autre que moi ne pourra intervenir — volontairement ou involontairement — dans la perpétration du dit miracle. Je me défie *même de moi*, et je ne crierai pas à la merveille parce qu'une chose m'aura surpris. Jusqu'à présent, je n'ai jamais été conduit par mes nombreuses et quotidiennes observations à croire à la nécessité d'interprétations « occultes ». Si les phénomènes qui vous intéressent existent, *ce que je me garderais de nier*, *je n'en sais rien*, ils ont joué jusqu'à présent un rôle absolument nul dans mon éducation personnelle. Je n'éprouve donc pas le besoin de m'en occuper, les autres phénomènes, ceux que je connais, me semblant former, quoi que vous pensiez, un *tout* parfaitement coordonné et où rien ne manque. Cette attitude est provisoire, naturellement; le jour où j'aurai des raisons de l'abandonner, je vous promets de vous en faire part. »

A la même enquête, Henri Poincaré répondit ces quelques lignes :

— « Je suis persuadé que tout cela (les lévitations, transports d'objets à distance) n'est que de la supercherie. Je ne pourrais donc assister aux expériences que si j'avais l'espoir de découvrir les moyens employés par Eusapia, par exemple, ses trucs en un mot. Or, pour cela, il faut une attention toujours en éveil et des sens aiguisés. Ces sens, je ne les possède pas ; je serais donc roulé. »

Voici maintenant, *le bon du conte* :

La réponse de H. Poincaré et la mienne furent publiées avec plusieurs autres dans une brochure intitulée : *L'Occultisme et la conscience moderne*[1]. Or, quand je reçus cette brochure, je lus avec étonnement au verso de la couverture cette annonce en gros caractères :

« Souscription. Cette souscription est destinée à couvrir les frais d'expériences qui seront faites à Paris en présence de MM. F. Le

1. Édition des *Pages modernes*. Librairie Molière, 17, rue de Richelieu, Paris.

Dantec, chargé de cours à la Sorbonne, et Henri Poincaré, de l'Institut, invités à cet effet, *pour démontrer scientifiquement la réalité des phénomènes de soulèvement et de transport d'objets sans contact.* »

A la page 17 de la brochure, on revenait sur l'objet de cette souscription destinée à couvrir les frais d'une expérimentation sérieuse; l'auteur ajoutait :

« Mon médium soulèvera une table de quatre ou six pieds en pleine lumière, en plein air si l'on veut.... Ce fait est possible, j'en ai eu la preuve; il ne reste plus qu'à prouver scientifiquement et irréfutablement son existence. »

Comme je n'avais pas été consulté au sujet de cette affaire, j'allai immédiatement chez H. Poincaré pour lui demander si lui au moins l'avait été, et s'il avait accepté d'être arbitre. L'illustre mathématicien venait lui aussi de recevoir la plaquette en question et s'étonnait comme moi qu'on eût annoncé son arbitrage sans lui avoir demandé son acceptation. Il était d'ailleurs décidé à refuser, pour les raisons exposées dans les quelques lignes citées plus haut. Je le suppliai de n'en rien faire et lui montrai quel triomphe facile il préparerait ainsi aux spirites qui diraient sans doute :

— Voyez ces savants officiels ! on leur offre des démonstrations lumineuses, et ils refusent de venir voir !

J'ajoutai que je me chargeais de tout, ayant bon pied et bon œil, et que je me bornerais à exiger que les expériences eussent lieu dans un endroit où je mènerais moi-même l'expérimentateur et le public au moment de l'expérience, sans que personne autre que moi connût d'avance cet endroit. H. Poincaré se laissa convaincre et nous acceptâmes tous deux l'arbitrage qu'on nous proposait.

Ce fut fini ; *nous n'entendîmes plus jamais parler de rien* ! On avait sans doute escompté notre refus! On nous dira peut-être que la souscription n'a pas été assez fructueuse ! Mais quels frais pouvaient entraîner ces expériences ? Les arbitres et le médium se fussent dérangés pour rien. Il eût suffi d'une table dans une pièce bien éclairée !

Je rapporte cette histoire pour montrer que ce n'est pas de ma faute si je n'ai pas assisté à des expériences convaincantes, si je ne suis pas devenu spirite. Je vais avoir bientôt quarante-sept ans et je n'ai jamais rien constaté dans le monde qui m'ait inspiré le

besoin de croire à des interventions extraphysiques dans les phénomènes observables; ce n'est pas faute d'avoir observé, car j'ai toujours eu une curiosité extrêmement vive des choses de la nature; et j'ai observé sans parti pris, car j'ai le bonheur de n'avoir jamais été inféodé à aucune croyance préétablie; j'aurais été enchanté de remarquer quelque chose qui sortît de la banalité des lois physiques. Je n'ai rien vu ! Je n'ai rien rencontré sur les grands chemins, ni Sennachérib, ni Salomon, ni Alexandre le Grand. Au dire des animistes, il doit y avoir, de par le monde, des milliards de milliards d'âmes. Si donc ces âmes pouvaient se manifester aussi aisément que le croient les spirites, il serait bien étonnant qu'en quarante-sept ans je n'en eusse jamais trouvé une seule qui fût agissante au moment de mon observation.

Le spiritisme est dangereux pour la conservation de la croyance aux âmes, car le jour où on aura enseigné qu'on peut mettre en évidence, dans des expériences scientifiques, l'âme des ancêtres trépassés, si les expériences sont contrôlées et ne marchent pas, c'en sera fait de la foi animiste ! Il est bien plus prudent de s'en tenir à la vieille formule qui dit que, par aucun moyen, l'âme ne peut tomber sous les sens. Alors, les mécréants seront bien attrapés, car ils ne pourront pas démontrer que l'âme n'existe pas. Nous continuerons donc à croire à l'âme, parce que nos ancêtres y ont cru, ce qui est une raison suffisante, et aussi parce que la plupart désirent être immortels.

Il est temps de clore cette série trop longue de considérations et de déductions. Nous sommes partis du phénomène de la mort, et nous avons constaté que, observé objectivement, ce phénomène est simple; observé sans idée préconçue, il conduit naturellement, par la méthode des sciences physiques, à la certitude de la mort totale des individus. Et, de fait, ce n'est pas le phénomène de la mort qui a donné connaissance à la croyance animiste, car, je ne saurais trop le répéter, le phénomène de la mort est simple. Il n'est pas difficile de remarquer qu'une machine cesse de marcher quand elle est cassée; cela est très simple; mais si la machine est un merveilleux appareil à rouages infiniment compliqués et à fonctionnement impeccable, on sera bien plus étonné de voir qu'elle existe et qu'elle fonctionne. C'est ce qui est arrivé pour les animaux supérieurs et l'homme.

Aujourd'hui, la biologie transformiste nous explique l'origine et la formation de ces admirables mécanismes; mais la biologie est difficile, et beaucoup de gens ne peuvent pas ou ne veulent pas comprendre ses enseignements. Et d'ailleurs, avant la naissance de la biologie, nos pères avaient déjà répondu d'une manière fort simple à toutes les questions qui se posaient relativement à l'existence et au fonctionnement des animaux les plus élevés en organisation. Ils avaient découvert, du premier coup, un mode général d'explication qui s'applique à tous les problèmes, et les résout tous de manière à satisfaire les plus difficiles. C'est la méthode que j'ai déjà signalée dans bien des ouvrages; elle consiste à rapporter tout phénomène à une *cause*, et à représenter cette cause par un mot sur lequel il est bien entendu qu'on ne posera ensuite aucune question. Il suffira que l'on ait prêté à ce mot le pouvoir, la vertu d'expliquer le phénomène en vue duquel il a été imaginé.

Cette méthode verbale a été naturellement découverte par les premiers peuples qui étaient des peuples enfants. Et elle est si simple et si générale, elle dispense si parfaitement de tout effort intellectuel qu'on ne l'abandonnera jamais; cela est bien sûr; les explications scientifiques sont trop complexes et trop difficiles à saisir.

Bien entendu, la méthode verbale dont je viens de parler est basée sur cette convention qu'on ne se permettra jamais de poser une question indiscrète au sujet du *mot* qui représente la *cause* du phénomène. Sans quoi le problème ne serait pas résolu, il ne serait que déplacé. Heureusement, les mots *vertu*, *Dieu*, *âme*, sont assez clairs; ils se comprennent aisément, et sans qu'on ait besoin d'aucune définition. C'est le propre de tous les mots familiers; comme ces mots ont été imaginés depuis très longtemps, et employés par des centaines de générations, nous ne leur trouvons aucune obscurité. En vertu de la loi biologique d'habitude, *ce sont fatalement toujours les plus anciennes explications qui sont les meilleures pour nous.*

Les explications *causales* ont un autre avantage. Il est impossible de démontrer qu'elles sont fausses. Tel phénomène, dans son ensemble, a été expliqué par la vertu phénoménale, par la *phénoménine*[1] correspondante. Et puis, on l'a étudié analytiquement et

1. Voir *La Mécanique de la vie*, *op. cit.*, § 15. Je lis à l'instant dans la *Revue du mois* (10 février 1914) le texte d'une conférence dans laquelle le professeur Grasset

on est arrivé à le comprendre, à le considérer comme une synthèse de manifestations plus élémentaires et bien connues de l'activité de la matière.

Cela démontrera-t-il que la phénoménine de tout à l'heure n'existe pas?

Pas le moins du monde?

On ne peut pas démontrer qu'une phénoménine n'existe pas; c'est un mot; c'est donc inaccessible à l'investigation; c'est inattaquable et intangible.

Par exemple, le biologiste, étudiant la vie de l'homme, ne rencontre nulle part l'intervention de l'âme humaine; il pourra dire, s'il veut, que tout se passe comme si l'homme n'avait pas d'âme; mais il n'osera pas affirmer que cette âme n'existe pas; on lui demanderait de le démontrer, et il en serait pour sa courte honte. Un mot qui a pour lui une aussi longue prescription ne peut pas ne pas avoir de sens; depuis qu'on s'en sert, on s'en serait sûrement aperçu!

*
* *

Voici donc, en résumé, l'état de la question de la mort des hommes et des animaux.

En observant la mort sans idée préconçue, par la méthode des sciences physiques, on constate que l'individu qui meurt disparaît définitivement en tant que mécanisme individuel, et que (en dehors des traces matérielles qu'il a pu laisser pendant son fonctionnement vital) il ne joue plus désormais aucun rôle personnel. On ne rencontre jamais aucune trace de sa personnalité passée qui est à jamais abolie. Il n'y a donc pas de problème de la mort pour le physicien; la mort est la destruction, la disparition d'un mécanisme qui a eu une durée limitée.

a défendu le spiritualisme; il a fait allusion dans cette conférence aux railleries que je me suis permises à propos du langage des « phénoménines » employé par les médecins; voici ce qu'il dit à ce sujet :

— « On a évidemment tort si l'on croit avec ces mots donner l'*explication* de ces phénomènes complexes. Mais si l'on s'en sert uniquement pour *exposer* les faits, la critique perd toute portée. Il serait fâcheux que l'on crût que ces critiques, quelque spirituelles qu'elles soient, atteignent autre chose que le langage.... »

Hélas! le langage, c'est toute la philosophie! Si l'on atteint le langage, on atteint la philosophie des sciences. Avec une langue mal faite, la science ne saurait progresser. Je fais d'ailleurs remarquer que j'ai intitulé ma critique : Pamphlet contre le *langage* pathologique actuel.

Mais nous avons, dans notre héritage traditionnel et linguistique, tout un système verbal enfantin, qui remonte à la plus haute antiquité; ce système a pour but d'expliquer les merveilles non de la mort, mais de la vie, par des mots adoptés une fois pour toutes, et au sujet desquels il est bien entendu qu'on ne posera aucune question indiscrète. Ces mots, qui n'ont jamais été définis, et pour cause, nous semblent prodigieusement clairs, parce que l'humanité les emploie depuis toujours. En outre, ils sont si vagues que l'on ne peut pas démontrer qu'ils ne signifient rien. C'est l'existence de ces mots, ce n'est pas l'observation des faits naturels qui pose, pour la plupart des hommes, le problème de la mort. Les savants, en analysant les phénomènes vitaux, ne rencontrent jamais les entités, les principes représentés par ces mots; ils déclarent donc que tout se passe comme si ces principes, ces vertus n'existaient pas. Et, s'ils ont réfléchi à l'origine ancestrale de ces croyances verbales, ils sont bien vite édifiés sur leur inanité. Mais ils ne peuvent pas songer à faire partager par la foule la *certitude* à laquelle ils sont arrivés; la foule veut avoir une âme immortelle, et les explications de la biologie sont trop difficiles pour s'enseigner, comme le catéchisme, à des enfants au-dessous de dix ans.

*
* *

Toutes les considérations rassemblées dans cet article sont relatives à la vie et à la mort des *autres*, à la vie et à la mort des animaux ou de nos semblables autres que nous, c'est-à-dire aux cas de vie et de mort que nous pouvons étudier *objectivement*, comme des phénomènes de physique. Si nous croyons nos observations bonnes, nous concluons ensuite, du fait que nous sommes semblables aux autres hommes, que nous mourrons entièrement, nous aussi, comme tous ceux que nous avons observés.

Mais ici se présente une nouvelle difficulté.

Quand il s'agit de notre mort personnelle, nous ne pouvons pas nous imaginer qu'elle soit possible; je ne puis m'imaginer « moi n'étant pas ».

Quand nous nous occupions de la mort des autres, nous n'avions pas besoin de nous demander s'ils étaient conscients ou non; nous assistions simplement au phénomène objectif de la cessation du

fonctionnement d'un mécanisme. Mais nous, observateurs, nous sommes conscients! pour comprendre que nous puissions cesser d'*être*, il faut d'abord que nous comprenions comment il se fait que nous soyons conscients. La théorie de la conscience épiphénomène est parfaitement satisfaisante pour ceux qui ont acquis objectivement, la certitude de la mort totale. J'ai exposé cette théorie dans mon dernier article de la *Revue philosophique* (août 1914).

FÉLIX LE DANTEC.

La Psycho-Pathologie historique

Dans son étude sur la *Pathologie mentale des rois de France*, Brunetière a écrit que Auguste Brachet a voulu fonder une science nouvelle, ayant pour but d'expliquer par la science biologique et pathologique les faits historiques [1]. Henri Bouchot, ancien conservateur de la Bibliothèque nationale, a écrit aussi : « Je n'hésite pas à le dire, l'ouvrage si prodigieusement documenté qu'on va lire est une révolution en histoire. C'est le début de toute une littérature dont nous pouvons dès aujourd'hui prévoir les conséquences. Les sciences historiques se traînent dans des redites, des publications d'archives, des aperçus philosophiques *a priori*, dont nous n'avons que faire. Il est temps de faire intervenir le facteur essentiel, l'homme tel qu'il est et tel qu'il fut. » L'étude sur la pathologie mentale de Louis XI et de ses ascendants est une contribution très remarquable de la psychiatrie à l'histoire, mais ce n'est pas une invention de Brachet. Avant lui, le docteur Lélut, dans ses études sur le *Démon de Socrate* et sur l'*Amulette de Pascal* avait voulu faire « une application de la science psychologique à l'histoire ». Dans la *Gazette médicale* de Paris du 15 septembre 1838, il avait aussi publié une étude sur la psychologie historique. Dans un article publié le 1er août 1836 dans *Le National* sur le livre de Lélut le *Démon de Socrate*, Littré avait écrit : « L'on peut par un jugement rétrospectif apprécier l'état intellectuel de certains hommes, dont la biographie nous est conservée et la soumettre à une sorte d'examen médical. Cette application de la médecine à l'histoire jette de la lumière sur beaucoup de mobiles obscurs, qui ont poussé en divers sens le genre humain. » Dans son étude sur Hippocrate, Littré a défini les conditions que doit réaliser celui qui veut appliquer la pathologie à l'histoire [2].

1. Brunetière, *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1903.
2. Dans les *Annales médico-psychologiques de 1845*, p. 300, le Dr Cerise a publié aussi une étude sur la Pathologie dans l'histoire.

C'est sur les conseils de Littré qu'Auguste Brachet a entrepris l'histoire pathologique de la royauté française, étude très difficile qui exige des connaissances étendues et diverses, l'habitude de la critique historique, la connaissance des textes et des maladies nerveuses et mentales. La pathologie historique, qui est encore une science embryonnaire, disait Littré, sera un des offices intellectuels du XXe siècle; elle expliquera bien des problèmes historiques, qui sont restés inexpliqués, les changements de caractère, les résolutions prises sous l'influence des névroses et des psychoses. Seulement, elle aura beaucoup de peine à se fonder, parce que les historiens ne seront pas suffisamment médecins et que les médecins ne seront pas suffisamment historiens. Littré, qui était suffisamment médecin et suffisamment historien, a appliqué avec succès la médecine à l'histoire, dans ses études sur la mort d'Alexandre le Grand et sur la mort d'Henriette de France.

Au XVIIe et au XVIIIe siècles, de grands philosophes, Descartes, Leibniz, Diderot avaient prévu le rôle de plus en plus important que la médecine doit jouer en philosophie, en pédagogie, en histoire et en droit. Descartes disait : « L'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes, que, s'il est possible de trouver quelque moyen de rendre communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. »

Comme Descartes, Leibniz avait annoncé l'introduction de la médecine dans les sciences morales : « Le public mieux policé, disait-il, se tournera un jour plus qu'il n'a fait jusqu'ici à l'avancement de la médecine; on donnera dans tous les pays des *Histoires naturelles* comme des *Almanachs* ou comme des *Mercures galants*. Alors cette science importante sera bientôt portée fort au delà de son présent état et croîtra à vue d'œil. » Diderot, avec son intempérance habituelle et sa remarquable sagacité, a aussi demandé l'introduction de la médecine dans la philosophie. « Il n'appartient, dit-il, qu'à celui qui a pratiqué la médecine d'écrire de la métaphysique. Lui seul a vu les phénomènes, la machine tranquille ou furieuse, faible ou vigoureuse, saine ou brisée, délicate ou réglée, successivement imbécile, éclairée, stupide, bruyante, muette, léthargique, vivante ou morte. »

Depuis que la médecine a été introduite dans l'histoire par Lélut

et Littré, des problèmes historiques restés jusque-là obscurs, ont été élucidés. C'est ainsi que dans son étude sur la *Science des poisons considérée dans l'histoire* [1], Littré examinant les morts de Germanicus, de Britannicus, d'Alexandre le Grand et d'Henriette d'Angleterre a pu, grâce à ses connaissances très étendues en médecine, détruire plusieurs assertions fausses acceptées en histoire et par des diagnostics rétrospectifs faire connaître la véritable cause de la mort d'Alexandre. Lorsque ce prince mourut à trente-trois ans, après avoir été pris de fièvre et de délire, à la suite de copieuses libations, des soupçons d'empoisonnement se produisirent. Sa mère Olympias fit mourir un grand nombre de personnes et jeter au vent les cendres d'Isolaüs qu'elle accusait d'avoir versé le poison. Antipater fut soupçonné. Plutarque ne crut pas à l'empoisonnement, mais Justin et Diodore y crurent. C'est en examinant le journal de la vie d'Alexandre, tenu par Eumène, capitaine du roi et Diodatus d'Erythée, qui contient des détails précis sur les phases de la maladie, que Littré a pu rétablir la vérité et démontrer que la croyance à l'empoisonnement d'Alexandre était due à une fièvre contractée dans les marais de l'Euphrate et mal soignée. Comme dans l'antiquité et au moyen âge on n'ouvrait pas les corps, les preuves alléguées par des anciens écrivains en cas de soupçon d'empoisonnement, n'apportent aucune certitude; il n'y a rien de scientifique dans leurs affirmations. Seul un médecin érudit peut par la critique des textes affirmer ou mettre en doute un empoisonnement historique. C'est encore Littré qui a éclairci la question de la mort par empoisonnement d'Henriette d'Angleterre, qui avait été résolue en sens contraire par tant d'historiens. Les uns, notamment Walckenaer, Paul Lacroix, Fr. Ravaisson, Jules Lair [2] croyaient à l'empoisonnement, tandis que Mignet, Loiseleur, Henri Martin admettaient la mort par accident ou maladie. Littré a démontré que la mort doit être attribuée à une péritonite aiguë résultant de la perforation de l'estomac, et son opinion a été

1. *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1853.

2. Paul Lacroix, *Mémoires du cardinal Dubois*; Fr. Ravaisson, *Archives de la Bastille*; Jules Lair, *Louise de la Vallière*. Voir aussi l'article de Pierre Clément dans la *Revue des questions historiques* du 1er octobre 1867; le livre du comte Baillon sur *Henriette d'Angleterre*; l'article de Brunetière sur le livre du comte Baillon, *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1866, p. 696.

acceptée par les docteurs Brouardel et Legendre[1] et par Funck Brentano.

Faute de connaissances médicales, les historiens ont fréquemment attribué la mort de personnages historiques à un empoisonnement. C'est ainsi que Froissart attribue la mort de Charles V à un empoisonnement, alors qu'elle doit être attribuée à une ostéo-périostite de cause typhique[2].

Pascal a dit que, si le nez de Cléopâtre eût été plus court, la face du monde aurait été changée, et que « Cromwel allait ravager toute la chrétienté, ... sans un petit grain de sable qui se mit dans son urètre ». Puisque les destinées des nations dépendent beaucoup de la santé des rois qui les gouvernent, il est donc utile que l'histoire fasse connaître les maladies des rois. Comme l'a dit Montaigne, de grands événements dépendent souvent de petites causes physiologiques et pathologiques : « J'ai veu de mon temps, dit l'auteur des *Essais*[3], les plus sages testes de ce royaume, assemblées avecques grande ceremonie et publicque despense pour des traictez et accords desquels la vraye décision despendait cependant en toute souveraineté des devis du cabinet des dames et inclination de quelque femmelette. Les poètes ont bien entendu cela qui ont mis pour une pomme la Grèce et l'Asie à feu et à sang. »

L'histoire comprend aujourd'hui la nécessité de ne pas négliger les observations physiologiques pour expliquer le caractère des hommes d'État, rois, ministres, qui ont exercé une influence considérable sur les événements. Les actions des hommes, en effet, dépendent non seulement de leurs idées, mais de leurs passions, de leurs vices, de leur tempérament et par suite de leur hérédité. Les observations physiologiques et pathologiques sont donc très utiles, pour se rendre compte des résolutions qu'ils ont prises. Puisque les destinées des peuples dépendent en grande partie de ceux qui les gouvernent, il faut étudier les chefs d'État dans leur constitution physique, héréditaire, dans la santé comme dans la maladie, pour pénétrer les secrets ressorts qui les ont fait agir. Si on ne fait pas cette étude on n'a que l'extérieur des hommes et des événements.

1. Brouardel et Legendre, *Les Empoisonnements*; Funck Brentano, *Le Drame des poisons*.
2. Brachet, *La Pathologie des rois de France*, CLIX.
3. Montaigne, *Essais*, l. III, ch. x.

Michelet a donc eu raison de ne pas négliger l'influence des causes physiologiques et pathologiques en histoire. On ne peut pas dire, comme l'a écrit M. Monod[1], qu'il a « ouvert une voie nouvelle aux investigations ». Cette voie avait été ouverte par Lélut, Littré et aussi par le docteur Moreau de Tours, qui avait publié en 1859 son livre sur *La Psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*[2]. Mais Michelet a fait des applications ingénieuses à l'histoire de la physiologie, de l'ethnologie et de la pathologie; il a observé avec finesse et exactitude le tempérament, le caractère des diverses provinces de la France et d'un grand nombre de rois et de ministres. C'est par des considérations physiologiques qu'il a cherché à expliquer le caractère du grand Dauphin, fils de Louis XIV et celui du duc de Bourgogne; il a attribué les bizarreries de caractère de ce dernier, ses emportements, sa soif de plaisir, sa haine de toute résistance, décrits par Saint-Simon, au tempérament morbide, qu'il tenait de sa mère, fille de l'électeur de Bavière, qui, laide et délaissée par son mari, avait des goûts bizarres. La dévotion que lui inspira Fénelon le changea, mais il y apporta la même exagération ; l'éducation religieuse le fit passer d'un extrême à l'autre; il resta exalté, manquant de mesure, de pondération[3] malgré ses qualités brillantes. Sainte-Beuve, qui avait cependant étudié la médecine pendant quatre ans et qui devait à cette étude le goût de la physiologie me paraît avoir jugé avec trop de sévérité l'explication dans les *Nouveaux Lundis* que Michelet a donnée du caractère du duc de Bourgogne, car cette explication est d'accord avec les données de la psychiatrie contemporaine. Si on rapproche

1. Monod, *Les Maîtres de l'histoire*, p. 181.

2. Au XVIIIe siècle le Dr Régent Le Camus, dans son livre intitulé *Médecine de l'esprit*, publié en 1769, avait déjà expliqué par la physiologie et la pathologie le caractère d'un grand nombre d'hommes célèbres. Avant Moreau de Tours, il écrit que « les causes qui occasionnent le génie heureux sont les mêmes que celles qui produisent la folie.... Ouvrez les livres d'histoires et voyez, s'il se peut, sans gémir, si les plus grands hommes n'ont pas été ceux qui souvent ont donné les plus grandes marques de faiblesse et d'égarements. » (*Médecine de l'esprit* t. II, p. 202.)

3. C'est ainsi qu'il refusa d'assister à un bal le jour des Rois, malgré la prière de Louis XIV, de la duchesse de Bourgogne parce que « l'Épiphanie étant une triple fête et celle des chrétiens en particulier par la vocation des Gentils et par le baptême de J.-C., il ne croyait pas la devoir profaner en se détournant de l'application qu'il devait à un si saint jour pour un spectacle tout au plus supportable un jour ordinaire ». Le duc de Beauvilliers ne put venir à bout de sa résistance qui « mit le Roi hors des gonds ».

le portrait que Saint-Simon a fait du duc de Bourgogne du portrait que le docteur Magnan a tracé du dégénéré supérieur, il est impossible de n'être pas frappé de la ressemblance. Le frère du duc de Bourgogne, Philippe V, roi d'Espagne, était aussi très bizarre; Michelet dit qu'il était demi-fou.

Michelet, il est vrai, n'a pas toujours échappé aux fantaisies de son imagination et aux exagérations d'une méthode, qui peut devenir très dangereuse, si elle n'est pas appliquée avec une extrême prudence; c'est ainsi qu'il a été mal inspiré en divisant le règne de Louis XIV en deux périodes; Louis XIV avant la fistule, Louis XIV après la fistule. Sa psychologie des foules, pour lesquelles il montre une admiration candide, est contraire aux données de la science, et c'est sur elle qu'il fonde sa méthode historique; tandis que ses devanciers, dit-il, étudient l'histoire par les sommets et placent des héros sur un piédestal, lui, il a pris le peuple pour héros; « moi, au contraire, écrit-il, j'ai pris l'histoire en bas dans les profondes foules, dans les instincts du peuple et j'ai montré comment il mena ses meneurs[1] ». Cependant dans son livre *La Sorcière* et dans diverses parties de son histoire de France, *Histoire de la Révolution*, Michelet a montré qu'il n'était pas étranger aux données de la pathologie mentale[2]. Il a vu avec sagacité que la fièvre révolutionnaire était une maladie, que plusieurs chefs Jacobins, notamment Marat et Chalier étaient des malades. « Les situations extrêmes, dit-il, créent d'étranges maladies : nos camisards de 1700 en eurent une contagieuse, *la prophétie*. Chez les hommes de 1793 une maladie éclata : la *furie* de la pitié. » Michelet n'a pas fait la pathologie de la Terreur, mais il comprend que sans la pathologie mentale la Terreur est inexplicable et il exprime l'espoir que « un jour on fera, je pense, la pathologie de la Terreur[3] ».

Cette pathologie de la Révolution a été faite par Taine, qui s'était préparé à ce travail par l'étude des maladies nerveuses et mentales, par la fréquentation des cliniques. Membre de la Société de psychologie physiologique, neveu d'un aliéniste éminent, le Dr Baillargar, qui l'avait initié à ces études, Taine se proposa de faire une

1. Michelet, *La Terreur*, note de la page XXVII.
2. L'auteur de *L'Oiseau*, de *L'Insecte*, de *La Mer*, de *La Montagne* a été si préoccupé des questions d'histoire naturelle et de physiologie que M. Robert Van der Elst vient de publier un livre sur *Michelet naturaliste*.
3. Michelet, *Préface de la Terreur*, note de la page XXVII.

œuvre scientifique. C'est grâce à la connaissance qu'il avait ainsi acquise des travaux modernes de la psychologie, de la physiologie et de la psychiatrie, qu'il a pu analyser avec plus de pénétration et d'exactitude que les autres historiens les grands mouvements révolutionnaires et qu'il a écrit avec précision la psychologie des foules et la pathologie des fanatiques[1]. M. Aulard a cependant reproché à Taine de ne pas voir les hommes réels. Ce reproche ne me paraît pas fondé. En effet, le grand mérite de Taine est dans l'observation exacte des hommes, l'analyse profonde de leur caractère, la peinture de leurs sentiments et de leurs passions. Les hommes, qu'il peint, avec beaucoup de relief et de couleur, sont bien vivants; on voit leur figure, on entend leur voix. Ce n'est pas un roman, qui est écrit avec l'imagination d'un poète, c'est une histoire écrite d'après les faits et les documents[2]. Taine étudie les faits en naturaliste, en psychologue, en aliéniste. Scherer lui a reproché de ne négliger aucun détail hideux dans le récit des nombreux assassinats qui furent commis à cette époque, de rapporter les propos odieux des assassins et de la foule. Mais ces détails sont nécessaires. Ce n'est pas par de vagues généralisations que la science se fait, c'est par les faits scrupuleusement observés, par les détails caractéristiques. C'est par des exemples que l'on peut donner une idée de la férocité de la foule, qui n'est plus contenue. C'est la psychologie des foules qui explique ces crimes collectifs, commis dans ces périodes révolutionnaires sous l'influence des meneurs qui sont souvent des demi-fous.

Avant Taine, les historiens de la Révolution n'expliquaient les excès de cette époque que par l'exaltation du patriotisme, les fautes du roi et de la noblesse, les provocations des émigrés; ils avaient oublié l'influence exercée sur la raison par les commotions politiques. Ce sont ces causes psychologiques et pathologiques que

1. Depuis Taine les docteurs Cabanès et Nass avec leur double compétence d'historien et de médecin ont complété l'étude de la *Névrose révolutionnaire*. Dans la *Chronique médicale* qu'il a fondée et qui est une revue médico-historique, M. le Dr Cabanès étudie de nombreux problèmes historiques, au point de vue pathologique. Il a publié plusieurs volumes sur les *Indiscrétions de l'histoire*, les *Morts mystérieuses de l'histoire*.

2. M. Aulard, qui a critiqué Taine avec tant de passion, lui a reproché l'inexactitude de ses citations, n'a pu relever sur plus de 550 références données par Taine dans l'*Anarchie spontanée* que 15 erreurs matérielles, 6 erreurs de copie, 4 erreurs de pages, 2 de dates et 3 coquilles d'imprimerie (Augustin Cochin, *Correspondance*, 25 mars-10 avril 1909).

Taine a mises en lumière[1]. Avant Taine et depuis Taine les aliénistes Brière de Boismont, Lunier, Ball, Legrand du Saulle, Laborde ont montré par de nombreux exemples empruntés à la Révolution de 1830, à la Révolution de 1848, à la Commune de 1871 que les révolutions sont des secousses violentes imprimées au corps social et, comme les fortes émotions, sont des choses susceptibles de déterminer des troubles mentaux par l'ébranlement du système nerveux.

Sans doute, la pathologie de la Révolution n'est pas toute l'histoire de la Révolution[2]. A côté des crimes et des erreurs, il y a eu de grandes réformes, des pensées généreuses. Taine ne méconnaît pas les intentions élevées de la Constituante, le patriotisme de la Convention, les beaux côtés de la Révolution. Mais il a voulu montrer les périls que courent l'ordre, la sécurité et la liberté, quand le gouvernement tombe aux mains de la foule. Ce n'est pas la révolution qu'il a en horreur, c'est, ce qui est bien différent, le gouvernement révolutionnaire qui l'a compromise. Bouleversé par les insanités et les atrocités de la Commune en 1871, effrayé par les progrès de l'anarchie, par la désorganisation de la France, il a voulu rechercher les origines du mal dont elle souffre. Son livre est une consultation de médecin. Après avoir décrit les abus de l'Ancien Régime[3], il a voulu peindre les excès révolutionnaires. Emporté par sa juste indignation contre ces excès, il tombe souvent, il est vrai, dans le reproche qu'il fait à Milton, il prodigue trop les métaphores et cherche la force dans la violence des expressions. Il oublie que l'historien, comme le juge, est obligé de contenir son indignation, afin qu'on ne puisse pas douter de son impartialité, qu'il doit laisser parler les faits, éviter les exagérations de langage, car la modération dans les termes, loin d'affaiblir la pensée, ne fait que donner de la force et de l'autorité aux jugements.

Déjà dans son *Histoire de la Littérature Anglaise*, Taine pour peindre la fureur du peuple dans les guerres civiles, le compare à

1. Dans l'*Ancien Régime*, note de la page 237, Taine cite Pinel, Esquirol.

2. La Révolution Française n'est pas seulement une jacquerie rurale et une dictature de la canaille urbaine, comme Taine l'écrit dans sa correspondance, t. IV, p. 230.

3. Sa peinture des abus de l'Ancien Régime est si forte qu'aujourd'hui encore les radicaux font leurs campagnes électorales contre les nobles et les curés avec des citations du livre de Taine.

une bête féroce : « A chaque accident politique on entend un grondement d'émeute.... La bête humaine enflammée par les passions politiques éclate en cris de violence... oscille tour à tour sous la main de chaque parti et de son élan aveugle semble prête à démolir la société civile. » Il étudie l'histoire en naturaliste; il a dit lui-même qu'il n'a écrit son livre sur la Révolution que pour « les amateurs de Zoologie morale, pour les naturalistes de l'esprit[1]. »

Aussi, ce sont les saturnales de la Révolution qui l'ont rendu si sévère pour ceux qui ont rompu les digues et déchaîné le torrent révolutionnaire. Il était dans l'état d'esprit de Montaigne, qui, ayant été témoin des guerres de religion disait : « Je suis desgouté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte, et ay raison, car j'en ay vu des effets très dommageables.... Ceux qui donnent le bransle à un estat sont volontiers les premiers absorbez en sa ruyne.... Mais le meilleur prétexte de nouvelleté est très dangereux, *adeo nihil motum ex antiquo probabile est.* » Tite-Live 1, 34 c. 54[2]. Sans doute, cette maxime *quieta non modere*, que Bismarck aimait à répéter, est une sage maxime; lorsque les nouveautés ne répondent pas aux besoins des peuples, le devoir des citoyens est de ne pas troubler la tranquillité publique. Cependant, sans nouveautés, il n'y a pas de progrès. Mais si Montaigne, après avoir cité toutes les absurdités et les iniquités de la coutume, se prononçait contre les nouveautés, c'est parce qu'il avait été bouleversé par les horreurs des guerres de religion. C'est aussi le spectacle de la Révolution d'Angleterre qui avait inspiré à Hobbes la crainte du peuple et sa défiance de la nature humaine (Léviathan). Ce sont les scènes de la Révolution qui avaient inspiré à Cabanis, qui y avait assisté, les lignes suivantes : « Plus les hommes sont généralement éclairés et sages, plus ils redoutent ces secousses; ils savent, comme le dit Pascal, que la violence et la vérité sont deux puissances qui n'ont aucune action l'une sur l'autre, que la vérité ne gouverne pas la violence et que la violence ne sert jamais utilement la vérité[3]. » Malgré les omissions que l'on peut relever dans cette pathologie de la Révolution, le livre de Taine restera comme une étude scientifique sur

1. Taine, *Préface du Gouvernement Révolutionnaire.*
2. Montaigne, *Essais*, l. I, ch. XXII.
3. Cabanis, *Sur les rapports du physique et du moral*, Préface.

les effets de l'anarchie, la psychologie des assemblées et des meneurs et sur les passions populaires.

Avant Taine, la psychologie des assemblées et des foules n'avait pas été ignorée des anciens historiens grecs et romains. On trouve dans Plutarque[1] des observations psychologiques judicieuses sur la mobilité des foules, qui les fait ressembler aux flots de la mer agités par les vents et poussés par eux tantôt d'un côté et tantôt d'un autre côté, et sur la fureur du peuple excité par les meneurs à des injustices et à des crimes. Dans le parallèle de Lysandre et Sylla, dans la vie de Nicias et dans la vie d'Alexandre, § 73, Plutarque cite sur le rôle des méchants dans les séditions un vers d'Homère qui était passé en proverbe chez les Grecs : « Dans les séditions les méchants seuls gouvernent. » Plutarque montre la même finesse psychologique dans la peinture du caractère des hommes illustres dont il ne néglige pas d'indiquer les côtés physiques. S'il parle d'un orateur, il note le timbre de sa voix, ses gestes, sa physionomie, la nature de l'influence qu'il exerce. Il est

2. Il y a même dans Plutarque des observations physiologiques exactes dans un traité sur l'*Usage des viandes*; il se fonde sur la conformation du corps humain pour combattre l'abus des viandes, comme le fait aujourd'hui M. Armand Gautier, professeur à l'École de médecine de Paris, qui fait autorité en matière d'alimentation. « L'usage de la viande, écrit A. Gautier, est, dit-on, fondé sur la nature. Mais d'abord la conformation seule des corps prouve le contraire; elle ne ressemble à celle d'aucun des animaux carnivores. L'homme n'a ni bec crochu, ni des griffes ou des serres, ni des dents tranchantes. » (*Revue scientifique*, 16 janvier 1904.)

Plutarque fait encore observer que l'intempérance dans le manger et l'abus des viandes conduisent à la cruauté et cette observation est reproduite par Horace qui dit que « l'excès des viandes colle l'âme à la terre ». M. A. Gautier est du même avis que Plutarque et qu'Horace : « Outre, dit-il, que l'usage de la chair des animaux est contraire à la nature, il appesantit encore l'âme.... Si le vin et les viandes donnent au corps plus de force et de vigueur, ils rendent l'esprit plus faible et plus obtus. » Le savant professeur ajoute que l'abus des viandes expose aux maladies de peau, à l'arthritisme, à l'artériosclérose, aux congestions des organes internes; il préconise le régime végétarien mitigé par l'adjonction du lait, des œufs, du beurre, qui régularise la circulation, diminue les toxines, et « tend à humaniser les caractères, à faire de nous des êtres calmes, plutôt qu'agités, agressifs et violents. Il est pratique et rationnel. Il doit donc être accepté, prôné même, si l'on poursuit l'idéal de la formation et de l'éducation de races douces, intelligentes, artistiques, pacifiques et cependant prolifiques, vigoureuses et actives. » A. Gautier n'accepte pas l'opinion de Taine qui écrit que l'homme est « muni de canines carnivore et carnassier, jadis cannibale, par suite chasseur et belliqueux » (*Ancien régime*, p. 315.) Il adopte, au contraire, l'opinion de Cuvier qui a écrit : « l'homme n'est ni carnivore ni herbivore.... Si l'on considère ses dents et ses intestins, l'homme est par sa nature et par son origine frugivore comme le singe. » C'était aussi l'opinion de J.-J. Rousseau (Note 8 du *Discours sur l'inégalité*).

plus clairvoyant que les écrivains modernes, qui voient dans la colère et les actes de violence qu'elle produit des preuves d'énergie. Il devine ce que la psychologie scientifique a aujourd'hui établi, que la colère est une faiblesse de la volonté, incapable de maîtriser des actes impulsifs, automatiques : « la colère, dit-il, est en proportion de la faiblesse; aussi, les femmes sont-elles plus sujettes à la colère que les hommes, les malades plus que les gens qui se portent bien et les personnes malheureuses que celles qui sont dans la prospérité.... Les plus irritables sont ceux qui aspirent aux honneurs dans les républiques ou qui s'y veulent faire chefs de parti, tourment illustre selon Pindare. C'est donc la faiblesse de l'âme, qui du ressentiment qu'elle éprouve fait naître la colère, et, loin que cette passion soit, comme quelqu'un l'a dit, le nerf de l'âme, ressemble plutôt à des convulsions, à des spasmes violents qu'excite en nous le désir de la vengeance [1]. »

D'accord avec Plutarque sur la psychologie de la colère féminine, Tacite, appelle *impotentia muliebris* l'irritabilité nerveuse de la femme, qui ne peut se contenir.

Lorsqu'il raconte les crimes commis à Rome pendant les guerres civiles Plutarque emploie le mot de *démence* pour exprimer l'état mental de la foule criminelle : « La ville, dit-il, plongée dans l'anarchie, ressemblait à un vaisseau sans gouvernail, battu par la tempête. Tout ce qu'il y avait de gens raisonnables aurait regardé comme un grand bonheur que cet état si violent de démence et d'agitation n'amenât pas un plus grand malheur que la monarchie. » (*Vie de César*, § 31.) Plutarque analyse aussi avec sagacité l'élément pathologique de la peur, qui, dit-il, « n'estant pas moins destituée de raison que d'asseurance a un estourdissement et aliénation du bon sens.... les appréhensions des dangers présents ou prochains, leur esbranlent tous leurs jugements, car la peur ne chasse pas seulement la mémoire, comme dict Thucydide, mais aussi toute bonne intention, toute envie de bienfaits ».

C'est encore avec une grande finesse psychologique que Plutarque analyse l'ivresse de la toute-puissance et de la folie produite par l'intempérance et la débauche : « Alexandre, dit-il, s'était livré de plus en plus à son penchant pour le vin, depuis que l'ivresse de ses

1. Plutarque, *Moyens de prévenir la colère.*

succès avait corrompu ses mœurs et altéré son caractère sur la fin de sa vie, il ternit la gloire de ses premières années par l'intempérance, la vanité, les soupçons, la méfiance et la cruauté. Plutarque montre comment Alexandre, se laissant dominer par l'orgueil, la colère et l'intempérance, voulut se faire adorer, devint de plus en plus superstitieux, ajouta foi aux visions les plus étranges qu'il eut dans son sommeil, tua de sa propre main plusieurs officiers de son armée, Clitus, Ménandre, dont les paroles le mettaient en fureur, soupçonna Aristote, son ancien maître et fit périr Callisthène, qui refusait de l'adorer.

Ce n'est pas Montesquieu, qui a le premier constaté l'influence du climat; elle était déjà dans Plutarque et dans Hippocrate.

« Généralement, dit Hippocrate, vous trouverez qu'à la nature du pays correspondent la forme du corps et les dispositions de l'âme.... Si les Asiatiques sont d'un naturel plus doux et moins belliqueux que les Européens, la cause en est surtout dans l'égalité des saisons.... Une perpétuelle uniformité entretient l'indolence ; un climat variable donne de l'exercice au corps et à l'âme [1]. »

Si les Grecs n'ont pas négligé dans l'étude des personnages et des questions historiques, les côtés physiques, physiologiques et pathologiques, c'est à l'influence de l'enseignement d'Hippocrate et d'Aristote qu'ils le doivent. Après avoir cité une page d'Aristote sur la supériorité intellectuelle des hommes mélancoliques, dans son grand ouvrage sur le *système nerveux central*, p. 224, M. Soury ajoute : « Cette grande page d'Aristote ne pouvait être bien comprise que de nos jours. Morel, Lélut, Moreau de Tours, Calmeil, Lassègne, Lombroso, etc., devaient avoir scruté la nature névropathique d'un si grand nombre d'états mentaux qui font l'artiste, l'écrivain, le penseur, le saint, l'homme politique supérieur. Tous les traits qui servent à décrire les symptômes de la grande névrose dans les livres des neurologistes et des aliénistes contemporains sont dans ce texte d'Aristote depuis les accès épileptiques ou épileptoïdes et hystériques, les obsessions et les phobies, jusqu'aux impulsions irrésistibles, jusqu'aux suicides. »

Après avoir signalé l'influence du corps sur l'âme, Plutarque

1. Hippocrate, traduction Littré, § 16, 23, 24. — Avant Montesquieu, l'influence du climat avait été aussi signalée par Diodore de Sicile, Bodin et l'abbé du Bos.

signale l'influence de l'âme sur le corps et fait une observation, qu'on croirait empruntée à un traité contemporain sur la psychothérapie : « l'âme, dit-il, selon qu'elle est affectionnée dispose et altère aussi le corps, généralement les passions et affections de l'âme fortifient et corroborent les puissances et facultés du corps ».

Tacite a décrit aussi en psychologue les mouvements populaires, comme Taine l'a fait pour les crimes collectifs de la Révolution. Il a montré la populace de Rome se livrant à ses instincts de cruauté et de débauche, profitant de la guerre civile pour dépouiller les riches et les vaincus, se baignant dans le sang des victimes et faisant des malheurs publics une partie de plaisir [1]. Lorsqu'il raconte le meurtre de Vitellius, il écrit : « on finit par le percer de coups et le peuple l'outragea mort avec la même lâcheté qu'il l'avait encensé vivant ». Dans les émeutes de la Révolution, la populace de Paris comme celle de Rome, après avoir égorgé les victimes, dansait autour des cadavres dépouillés de leurs vêtements au milieu des flots de sang et de vin et se livrait aux mêmes instincts de cruauté et de débauche. D'après Mercier, le 10 août après la prise des Tuileries et le massacre des Suisses, des scènes de débauche eurent lieu sur le lit de la Reine.

Peintre exact de la foule et des Césars, Tacite a décrit aussi avec la même pénétration psychologique, la lâcheté du Sénat, toujours empressé à se faire le complice des crimes de Tibère et de Néron au point que sa servilité inspirait du dégoût à Tibère lui-même, qui écrivait en grec toutes les fois qu'il sortait du Sénat : « Combien les hommes sont faits pour la servitude! »

L'effet corrupteur du pouvoir absolu n'a point échappé à Tacite, qui a montré en psychologue pénétrant que la puissance sans frein, sans limites, dépravait les empereurs romains : *Vi dominationis convulsus et mutatus.* C'est ainsi que Tibère, qui pendant les neuf premières années de son règne s'était fait une réputation de bonté pour avoir arrêté le fléau des délations, encouragea plus tard les délateurs et devint un tyran soupçonneux et cruel par l'application de la loi de lèse-majesté, « qui glaçait tous les cœurs et fermait toutes les bouches » et qui fit régner la terreur à Rome. La peinture que Tacite fait de la terreur à Rome offre tant d'analogie avec

1. Tacite, *Histoire*, l. III, § 83.

la terreur de 93 à Paris, sous la tyrannie de Robespierre que Camille Desmoulins emprunta à Tacite ses principaux passages, pour flétrir les hommes de son temps dans les 3e et 7e numéros du *Vieux Cordelier*.

Suétone, comme Plutarque, donne des détails précis sur la figure, l'extérieur, le tempérament, la santé des personnages historiques. Il dit de César, par exemple : « Il avait une haute stature, le teint blanc, les membres bien faits, le visage plein, les yeux noirs et vifs, le tempérament robuste. Si ce n'est que dans les derniers temps de sa vie il était sujet à des défaillances subites et à des terreurs nocturnes qui troublaient son sommeil. L. I, § 45. Il souffrait impatiemment d'être chauve, qui l'exposa maintes fois aux railleries de ses ennemis; aussi, ramenait il habituellement sur son front de rares cheveux d'arrière. » Suétone mentionne aussi l'épilepsie de César que Plutarque avait déjà signalée : « Deux fois, dit-il, il fut atteint d'épilepsie dans l'exercice de ses devoirs publics. » L. I, § 5. Suétone nous apprend aussi qu'Auguste avait cette affection nerveuse, qu'on appelle aujourd'hui la crampe des écrivains.

Pour les temps modernes, il faut arriver à Montesquieu et surtout à Voltaire, qui avait fait de fortes études scientifiques[1], pour trouver un historien, qui comprenne l'importance des questions psychologiques, physiologiques et pathologiques. C'est sur la physiologie que Montesquieu se fonde pour établir l'influence du climat sur le tempérament et le caractère des peuples. Il raconte même des observations et des expériences qu'il a faites lui-même : « j'ai observé, dit-il, le tissu extérieur d'une langue de mouton... j'ai fait geler la moitié de cette langue[2]... ». La culture scientifique de Voltaire est bien supérieure à celle de Montesquieu. Dans le discours préliminaire de l'*Essai sur les mœurs*, Voltaire commence l'histoire des mœurs par des notions d'histoire naturelle, d'anthropologie et de physiologie; il étudie les révolutions du globe, l'antiquité des nations, les différentes races d'hommes, l'infériorité intellectuelle des nègres d'après les travaux anatomiques d'un physiologiste hollandais. Il apporte dans l'étude des mœurs, des usages des anciens peuples, des connaissances scientifiques éten-

1. Voir sur Voltaire homme de science, le livre de Saigey *La physique de Voltaire* et les articles de Du Boys-Reymond et de Soury.
2. *Esprit des Lois*, l. XIV, ch. II.

dues et un sens critique très pénétrant, à une époque où Rollin ne doutait pas de la science des prêtres d'Apollon et croyait que Dieu permettait qu'Apollon dît vrai. Dans un article sur la manière d'écrire l'histoire, Voltaire reproche à l'historien Daniel de ne transcrire que des dates et des récits de bataille et de négliger les mœurs, les usages, les lois, le commerce, l'agriculture. La nation, dit-il « est en droit de lui dire : je vous demande mon histoire encore plus que celle de Louis le Gros et de Louis le Hutin ». A propos d'une anecdote, contraire à la science, que rapporte Daniel, Voltaire s'écrie : « Ah! Daniel,... vous deviez avoir un peu plus de teinture de l'histoire politique et de l'histoire naturelle. » Lui, il avait plus qu'une teinture de l'histoire naturelle; pendant plusieurs années à Cirey, il avait approfondi la physique, l'astronomie, il avait écrit pour l'Académie des Sciences un mémoire *sur la nature du feu et sur sa propagation*, il plaçait l'Académie des Sciences au-dessus de l'Académie Française et ambitionnait l'honneur d'en faire partie, il vulgarisait la philosophie de Newton et du Bois-Reymond, le savant secrétaire perpétuel de l'Académie de Berlin a dit, il y a quelques années, de cette vulgarisation : « Chose étrange! le poète de la *Henriade*, de *Mahomet*, de *Candide* fut un des premiers à énoncer en français ces notions d'attraction universelle, de différence de réfraction des rayons lumineux, etc., et il a aidé à préparer la voie aux d'Alembert, aux Coulomb, aux Lavoisier, en la débarrassant d'une foule d'erreurs. » Transportant dans l'histoire cette précision scientifique et cette recherche des causes naturelles, Voltaire étudia l'influence du physique, qui est, dit-il, le père du moral et le rôle de l'hérédité. « Si l'on avait, dit-il, la même attention à perpétuer les belles races d'hommes que plusieurs nations ont encore à ne pas mêler celles de leurs chevaux de chasse, les généalogies seraient écrites sur les visages et se manifesteraient dans les mœurs. » Il emprunte à l'histoire de nombreux exemples d'hérédité morale : « Les Appius furent toujours fiers et inflexibles, les Caton toujours sévères. Toute la lignée des Guise fut audacieuse, téméraire, factieuse, pétrie du plus insolent orgueil et de la politesse la plus séduisante. » L'hérédité du suicide ne lui a pas échappé : étudiant les causes du spleen et des suicides qu'il détermine en Angleterre, Voltaire est frappé de voir les membres d'une même famille se donner la mort au même âge. « Que

la nature, dit-il, dispose tellement les organes de toute une race qu'à un certain âge tous ceux de cette famille auront la passion de se tuer, c'est un problème que toute la sagacité des anatomistes les plus attentifs ne peut résoudre. L'effet est certainement tout physique, mais c'est de la physique occulte. Eh! quel est le secret principe qui ne soit pas occulte? » Voltaire signale aussi l'influence des émotions de la mère sur le fœtus et il est porté à croire que le système nerveux de Jacques Ier fut ébranlé par la frayeur, que causa à sa mère, Marie Stuart, l'assassinat de son mari commis sous ses yeux[1] : « je crois quant à présent, dit-il, que les affections violentes des femmes enceintes font quelquefois un prodigieux effet sur l'embryon qu'elles portent dans leur matrice et je crois que je le croirai toujours; la raison est que je l'ai vu ».

Le bon sens de Voltaire a devancé la pathologie mentale dans la critique des procès faits aux sorciers jusqu'au XVIIIe siècle. Avant Pinel, il a demandé des soins, des bains, des purgatifs pour ces malheureux, en qui il ne voyait que des malades. « Les vaporeux, dit-il, les épileptiques, les femmes travaillées de l'utérus, passèrent toujours pour être les victimes de l'esprit malin, des démons malfaisants, des vengeances des Dieux[2]. » Après avoir raconté comment on cherchait à les guérir par des exorcismes, il ajoute : « Ce n'est pas ainsi que nous guérissons aujourd'hui les démoniaques, nous les saignons, nous les baignons, nous les purgeons doucement. »

Aveuglé par sa haine du christianisme, Voltaire n'a pas compris ses immenses bienfaits; il a cru, comme les autres philosophes du XVIIIe siècle, qu'il fallait attribuer la fondation des religions à la fourberie des fondateurs de ces religions et à l'imposture des prêtres. C'est le Dr Lélut qui par l'étude du tempérament névropathique prouva la sincérité et la parfaite bonne foi des grands réformateurs et fondateurs de religions et réfuta ainsi l'erreur des philosophes du XVIIIe siècle. Mais Voltaire a très finement analysé les principales maladies du sentiment religieux, le fanatisme des puritains, des quakers, des anabaptistes, des illuminés des

1. Jacques Ier, roi d'Angleterre, ne pouvait voir sans frayeur une épée hors de son fourreau. Cette phobie est rapportée par le chevalier Dighi qui en donne la même explication que Voltaire, elle est aussi citée par le Dr Le Camus dans son livre sur la *Médecine de l'Esprit*.

2. Voltaire, *Dictonnaire philosophique*, voir DÉMONIAQUES.

Cévennes, des convulsionnaires de Saint-Médard. Il ne s'est pas contenté de railler le fanatisme religieux.

La vraie Église militante
Qui prêche un pistolet en main
Pour mieux convertir son prochain
A grands coups de sabre argumente,
Qui promet les célestes biens
Par le gibet et par la corde.

Voltaire constate que le fanatisme est une maladie de l'esprit, qui est très contagieuse. « Lorsqu'une fois le fanatisme a gangrené un cerveau, la maladie est presque incurable. » Voltaire sait que cette maladie se gagne comme la petite vérole : « Les livres, dit-il, la communiquent beaucoup moins que les assemblées et les discours. On s'échauffe rarement en lisant; car alors on peut avoir le sens rassis. Mais, quand un homme ardent et d'une imagination forte parle à des imaginations faibles, ses yeux sont en feu et ce feu se communique; ses tons, ses gestes ébranlent les nerfs des auditeurs. » Sur Fox, le fondateur de la secte des Quakers, il écrit : « c'était un jeune homme de vingt-cinq ans, de mœurs irréprochables et saintement fou. Envoyé aux Petites-Maisons de Darby, pour y être fouetté, Fox pria ceux qui lui appliquaient le fouet de lui donner de nouveaux coups de verge pour le bien de son âme. Il se mit à prêcher, d'abord on rit, ensuite on l'écouta, et comme l'enthousiasme est une maladie qui se gagne, plusieurs furent persuadés, et ceux qui l'avaient fouetté devinrent ses premiers disciples.... Ils firent de bonne foi toutes les grimaces de leur maître, ils tremblaient de toutes leurs forces au moment de l'inspiration. De là ils en eurent le nom de Quakers, qui signifie trembleurs[1]. »

C'est avec la même sagacité que dans le *Siècle de Louis XIV*, Voltaire a signalé l'effet de l'imagination dans « la maladie épidémique » qui éclata à Paris à l'époque des miracles du diacre Pâris : « quelques personnes du parti, qui allèrent prier sur son tombeau eurent l'imagination si frappée, que leurs organes ébranlés leur donnèrent de légères convulsions. Aussitôt, la tombe fut environnée du peuple; la foule s'y pressait jour et nuit. Ceux

1. *Lettres philosophiques*, 3e lettre.

qui montaient sur la tombe donnaient à leur corps des secousses, qu'ils prenaient eux-mêmes pour des prodiges. »

Tout en déplorant la fureur des passions religieuses, qui ont engendré tant de guerres, tant de crimes et tant de régicides, Voltaire n'en attribue pas la responsabilité à la religion, mais à la folie des hommes, à l'état morbide des cerveaux : « la religion dit-il, se tourne en poison dans les cerveaux infectés.... Ils puisent leur fureur dans la religion même qui les condamne. » Si la religion a été si souvent corrompue par une fureur infernale, « c'est à la folie des hommes qu'il faut s'en prendre »[1]. Voltaire a compris le caractère pathologique de la plupart des régicides. « Les assassins du duc de Guise, de Guillaume prince d'Orange, du roi Henri III, du roi Henri IV et de tant d'autres, étaient des énergumènes malades[2]. » Voltaire, qui peut être considéré comme le maître des radicaux anticléricaux de notre époque, ne se laisse pas cependant aveugler par sa passion anti-religieuse, comme l'ont fait des historiens du XIXe siècle, qui attribuent les régicides de Jacques Clément et de Ravaillac à l'influence des Jésuites. Lorsque Damieux commit sur Louis XV sa tentative d'assassinat, il reconnut aussi que « le fanatisme avait troublé l'esprit de ce malheureux » que d'ailleurs « c'était un homme, dont l'humeur sombre et ardente avait toujours ressemblé à de la démence ». Voltaire fait encore une remarque, qui a été confirmée par les aliénistes contemporains [3] : « il est évident que cet insensé n'avait pas de complice ».

Sous l'ancien régime, les historiens s'abstenaient par prudence de révéler les faiblesses et les infirmités des rois. Voltaire lui-même, dont la vertu satirique s'est exercé si librement contre les papes, les prêtres et les ordres religieux, a observé un grand respect à l'égard des familles royales. C'est ainsi que, en écrivant le *Siècle de Louis XIV*, il s'applique à ne montrer que les beaux côtés du roi ; il prend même la défense des empereurs romains qui ont commis des crimes et des folies, il se refuse à croire les turpitudes que Suétone raconte sur Tibère [4]. Dans ses études sur Tacite, Gaston Boissier

1. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, voir FANATISME.
2. *Ibid.*
3. Dr Regis, *Les régicides.*
4. Colbert ne pouvait aussi souffrir Suétone ; et Napoléon Ier à Erfurth exprimait à Gœthe la mauvaise humeur contre Tacite.

a prouvé que Tibère n'a pas été calomnié. Les portraits que Tacite, Suétone, Dion Cassius ont tracés de Tibère, de Néron, de Claude, de Caligula ont été complétés, précisés par un aliéniste russe, le Dr Jacoby, qui a mis en relief les anomalies psychiques de leur tempérament héréditaire. La médecine mentale par une explication scientifique a jeté un jour nouveau sur le caractère de ces empereurs romains, qui ont étonné le monde par leurs cruautés, leurs débauches et leurs excentricités.

L'étude du caractère des derniers Valois, comme celle des empereurs romains, est incomplète, si elle n'est pas accompagnée de celle de la dégénérescence; elle a été faite par le Dr Dusollier. Le problème historique de la folie de Charles VI a été élucidée par A. Brachet et le Dr Dupré[1]. C'est en précisant des stigmates psychiques de dégénérescence chez Louis XI, que A. Brachet a rectifié des jugements erronés de Michelet et de G. Monod sur des prétendus actes de tyrannie des rois. Dans son grand ouvrage sur la dégénérescence des Habsbourg, le docteur Galippe a étudié le problème de l'hérédité en se plaçant en un seul point de vue, le prognathisme, et a montré que cette tare s'est transmise de père en fils, dans cette famille jusqu'à nos jours.

La dégénérescence et la folie ont joué un grand rôle dans l'histoire de l'humanité. Sans doute, il y a un pessimisme exagéré dans ce passage de Taine : « à proprement parler, l'homme est fou, comme le corps est malade par nature; la santé de notre esprit, comme la santé de nos organes n'est qu'une réussite fréquente et un bel accident[2] ». S'il y a des malades, il y a des hommes sains d'esprit et de corps. La maladie physique et la maladie mentale sont des cas exceptionnels. La règle générale, c'est la santé. Si la folie était l'état naturel de l'homme, comment pourrait-on expliquer la formation et le développement de la science et des arts, tant de progrès accomplis par l'esprit humain? Mais, il est exact que le nombre des fous et des demi-fous est beaucoup plus grand qu'on ne le croit généralement. Tous les aliénés ne sont pas dans les asiles. Montesquieu en avait déjà fait la remarque, en disant plaisamment dans les *Lettres Persanes* :

1. *Revue des Deux Mondes*, 15 décembre 1910.
2. Taine, *L'ancien Régime*, p. 312.

« Il y a ici une maison où l'on met les fous; on croirait d'abord qu'elle est la plus grande de la ville; non, le remède est bien petit pour le mal. Sans doute que les Français, extrêmement décriés chez leurs voisins, enferment quelques fous dans une maison, pour persuader que ceux qui sont dehors ne le sont pas[1]. » Beaucoup de fous, de demi-fous, de déséquilibrés, sont en liberté. Quelquefois même le gouvernement des peuples tombe entre les mains de chefs d'État qui ne sont pas sains d'esprit ou de chefs de sectes fanatiques. Puisqu'il y a des aliénés non seulement dans les asiles et dans la rue, mais encore sur les trônes, dans les assemblées, dans les foules et dans les sectes, il est utile de faire la pathologie des rois, des sectaires, des fanatiques religieux ou politiques, qui présentent des troubles mentaux. L'histoire des foules et des sectes, des assemblées et des clubs, a été éclairée d'une vive lumière par les études du Dr Le Bon, de Tarde, du Dr Luys, de Scipio Sighele[2]. Les épidémies d'hystéro-démonopathie, les psychoses religieuses du XVe, XVIIe, XVIIIe siècles, ne peuvent être bien comprises que si on lit l'ouvrage du Dr Calmeil intitulé, *La Folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire*, publié en 1845 et les articles du Dr Cullere, qui ont été publiés sur ces folies religieuses dans les *Archives de neurologie* de 1912 et les *Maladies épidémiques de l esprit* par le Dr Paul Regnard. Un historien psychologue très érudit, Alfred Maury, a utilisé les données de la science des maladies nerveuses et mentales dans l'explication qu'il a donnée de la sorcellerie et de la magie, dans son livre *La Magie et l'astrologie.*

Voltaire a écrit dans son *Essai sur les mœurs* que « l'histoire est un ramas de crimes, de folies et de malheurs »; le monde lui semblait habité par des tigres et des singes. Cette conception de l'histoire de l'humanité est un peu trop pessimiste, mais elle contient une grande part de vérité; les crimes et les folies sont très nombreux et il faut en chercher l'explication non seulement dans les passions, mais encore dans les maladies de l'esprit. C'est en précisant

1. Montesquieu, *Lettres Persanes*, lettre 78.

2. Dr Le Bon, *La Psychologie des foules*; Tarde, *Foules* et *Sectes* (*Revue des Deux Mondes*, 1893); Dr Luys, *Annales de Psychiatrie*, octobre 1894; Scipio Sighele, *Les Foules criminelles.*

le caractère morbide d'un grand nombre de régicides, de Jacques Clément, de Jean Châtel, de Ravaillac, etc., que le Dr Régis a redressé des erreurs historiques, commises par Michelet et Henri Martin. Le savant professeur de l'école de médecine de Bordeaux a démontré que les régicides sont, en général, des dégénérés héréditaires, non pas fous complètement, mais demi-fous, des anormaux déséquilibrés, obsédés par une idée fixe, sujets à une exaltation politique ou religieuse, qui étonne leur entourage, ayant habituellement des hallucinations intermittentes, croyant avoir une mission à remplir et subissant la mort avec courage.

Pour comprendre les crimes de la Commune de 1871, il est utile de lire les observations médicales et scientifiques, que le Dr Laborde a recueillies et publiées sous le titre : *Les Hommes et les actes de l'insurrection de Paris, devant la Psychologie morbide*. Le Dr Lunier, inspecteur général des asiles d'aliénés, confirmant les observations de son confrère et les trouvant incomplètes a écrit : « Si les médecins aliénistes n'étaient obligés par discrétion et devoir professionnel de ne pas faire connaître au public ce qu'ils connaissent des antécédents et des actes d'un certain nombre de personnages, qui ont joué un rôle plus ou moins important pendant le siège de Paris, mais surtout pendant le règne de la Commune, on serait étonné de voir combien, parmi les soldats et les chefs de l'insurrection, il y avait de paralytiques dans la période prodromique ou d'excitation ambitieuse, de fous lucides, d'hystéro-maniaques, d'héréditaires et d'alcoolisés[1]. »

L'enseignement capital qui résulte de ces études de pathologie historique et sociale est la fragilité de la raison, la nécessité d'un gouvernement, qui sache tenir les rênes et préserver les peuples de l'anarchie. Les gouvernements, les législateurs ne doivent pas être optimistes et croire naïvement à la bonté naturelle des hommes. Un philosophe du XVIIIe siècle, qui à beaucoup d'utopies et d'erreurs a mêlé des vues judicieuses, Helvétius, a dit avec une grande sagesse : « Malheur au prince qui se fie à la bonté originelle des caractères! Si Rousseau la suppose, l'expérience la dément.... Quant à moi, je ne les entretiendrai pas à cet égard dans une sécu-

1. Le Dr Lunier a observé plus de 900 cas d'aliénation mentale déterminés par les événements de 1870-1871. (*De l'influence des grandes commotions politiques et sociales dans le développement des maladies mentales*, p. 269.)

rité funeste. Je ne leur répéterai pas sans cesse qu'ils sont bons. Le législateur moins en garde contre le vice négligerait l'établissement des lois propres à les réprimer[1]. »

On voit par cette citation d'Helvétius combien elle présente d'exceptions cette affirmation trop générale de Taine que les philosophes du XVIIIe siècle ont trop compté sur la raison, Voltaire est encore plus pessimiste qu'Helvétius ; il ne voit dans l'histoire qu'un tissu de crimes, de sottises et de folies; ce monde n'est pour lui qu'un cahos d'absurdités et d'horreurs. Dans *Candide*, dans *Le Songe de Platon*, dans *Le Marseillais et le Lion*, dans de nombreux passages de ses autres écrits et de sa correspondance, il s'étonne que Dieu ait donné à l'homme tant de passions et si peu de sagesse, une raison si fragile et si voisine de la folie. Frédéric II disait de *Candide* : « C'est Job habillé à la moderne. » Montesquieu de son côté pense que la raison « ne produit jamais de grands effets sur l'esprit des hommes[2]. » La pathologie mentale confirme cette opinion que les hommes se conduisent rarement d'après la logique, que la raison est très faible et les passions très fortes, que les sentiments politiques et religieux exaltés peuvent troubler la raison et faire accomplir des actions criminelles par les esprits déséquilibrés, et que par suite, en voulant affranchir les hommes de tout frein, de toute autorité, on déchaîne nécessairement avec l'anarchie, le

1. Helvétius, *De l'Homme*, Section V, ch. II et III. C'est Helvétius qui a eu le premier l'idée de fonder une académie des Sciences morales et politiques : « Pourquoi, dit-il, les puissants n'ont-ils pas encore institué d'académies morales et politiques?... Il n'est point de muse à laquelle on n'ait érigé un temple; point de science qu'on n'ait cultivée dans quelque académie; point d'académie où l'on n'ait proposé quelque prix pour la solution de certains problèmes d'optique, d'agriculture, d'astronomie, de mécanique, etc. Par quelle fatalité les sciences de la morale et de la politique sans contredit les plus importantes de toutes et celles qui contribuent le plus à la félicité nationale sont-elles encore sans écoles publiques? » (*De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Section VII, chap. XII, 2, p. 217.)

2. *L'Esprit des lois*, l. XIX, ch. XXVII. — C'est parce que Montesquieu croit peu à l'influence de la raison sur les actions humaines, qu'il est très attaché aux traditions et redoute les changements : « Dans un temps d'ignorance, on n'a aucun doute; dans un temps de lumière, on tremble encore lorsqu'on fait les plus grands biens. On sent les abus anciens, on en voit la correction; mais on voit encore les abus de la correction même. On laisse le mal si l'on craint le pire; on laisse le bien, si on est en doute du mieux.... Il n'appartient de proposer des changements qu'à ceux qui sont assez heureusement nés pour pénétrer d'un coup de génie toute la constitution d'un état. » (Préface de *l'Esprit des lois*.) J.-J. Rousseau lui-même disait : « De toutes les facultés de l'homme la raison, qui n'est pour ainsi dire qu'un composé de toutes les autres, est celle qui se développe le plus difficilement et le plus tard. » (*Emile*, l. II.)

désordre et la violence. La religion, la liberté, le patriotisme ne sont pas responsables des crimes commis en leur nom ; il faut en chercher l'explication dans les passions et surtout dans l'état mental des fanatiques. Le fanatisme, comme le délire, prend la couleur des idées dominantes de l'époque; les fanatiques qui commirent les crimes de 1793 auraient commis les mêmes crimes pendant les guerres de religions.

La psychologie et la pathologie mentale sont encore nécessaires à l'historien, comme au magistrat, pour apprécier la valeur des témoignages, car le mensonge a quelquefois une cause pathologique. La *mythomanie* est un effet de la dégénérescence, comme l'a fait observer le docteur Dupré. La vérité ne sort pas toujours de la bouche des enfants. Les récentes observations de psychologie expérimentale faites par les docteurs Binet et Claparède de Genève ont prouvé qu'il est très difficile même à des adultes normaux de rapporter exactement des événements, auxquels ils ont assisté. L'imagimation joue un rôle dans le récit qu'ils en font, ils ont une tendance à le grossir, à l'embellir ou à le diminuer. Les souvenirs sont encore déformés par les passions politiques et religieuses et les témoins d'un même fait se contredisent s'ils appartiennent à des partis différents. Jules Simon cite un exemple de ces contradictions en faisant le récit de la tentative de révolution qui eut lieu le 31 octobre 1870 : « J'ai déjà, dit-il, raconté plusieurs fois la journée du 31 octobre 1870. Chacun l'a racontée à sa manière. C'est une chose dont on ne saurait trop s'étonner que tant d'honnêtes gens se contredisent entre eux, en racontant des faits dont ils ont été les témoins. Je retrouve à chaque pas ce spectacle effrayant. Ce dont l'homme est le moins sûr, c'est de son propre esprit. Il n'est pas sûr de ses yeux, « c'est que ses yeux et sa mémoire sont sans cesse en lutte avec son imagination. Il croit voir, il croit se souvenir et il invente. » C'est cette incertitude et ces contradictions des témoignages qui ne permettent pas à l'histoire d'être une science comme la physique et la chimie.

Une autre cause d'incertitude tient à l'état d'esprit des historiens Non seulement les témoins contemporains, qui racontent les faits, ne les voient pas tous avec les mêmes yeux, et les interprètent de diverses manières, suivant leur état d'esprit, leur éducation, leur profession et leurs opinions politiques et religieuses, mais les his-

toriens eux-mêmes étudient le passé avec leurs préoccupations du présent. Le libre penseur et le religieux, le démocrate et le conservateur ne peuvent pas porter le même jugement sur les événements du passé. Le point de vue change encore suivant la nationalité à laquelle appartient l'historien. Bien plus, ainsi que le dit Voltaire, « la même nation, au bout de vingt ans n'a plus les mêmes idées qu'elle avait sur le même événement et sur la même personne; j'en ai été témoin au sujet du feu roi Louis XIV[1] ». De nos jours le même revirement s'est produit pour Napoléon Ier : on a passé d'une critique injuste à un culte idolâtre. On dirait que l'histoire change tous les vingt ans. Tantôt on embellit une période de l'histoire, tantôt on la défigure, on l'enlaidit à plaisir; tantôt on exalte un personnage historique, tantôt on le dénigre avec passion. Les uns ne veulent voir que les beaux côtés des personnages et des événenements historiques, comme Voltaire l'a fait dans le *Siècle de Louis XIV*, qui est un monument élevé à la gloire du roi et de tous les arts qu'il a favorisés. D'autres, comme Michelet, se sont plu à en montrer les mauvais côtés. L'impartialité, qui est la qualité la plus nécessaire à l'historien, l'oblige à montrer les bons et les mauvais côtés, en consultant non seulement les documents, mais les données de la psychologie et de la pathologie, qui donnent une base solide aux faits historiques, souvent infirmés ou confirmés par la découverte de nouveaux documents.

Cette application de la psychologie et de la pathologie mentale à l'histoire présente beaucoup de difficultés[2], car elle exige des méthodes diverses et des connaissances très étendues, la critique des textes et l'étude clinique des maladies mentales. Aussi les essais de pathologie historique, qui ont été tentés, ne sont-ils pas tous exempts d'exagération et d'erreurs. Il y a beaucoup de conjectures hasardées, d'hypothèses risquées et même des erreurs historiques dans le livre du docteur Moreau de Tours sur la *Pyschologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*. Croyant trouver dans un état pathologique du système nerveux

1. *Conseils à un journaliste*.

2. Taine, écrivant à A. Dumas fils qu'il avait voulu faire en histoire de la *psychologie appliquée*, ajoutait : « Cela est bien plus difficile que l'ancienne histoire, bien plus difficile à faire pour l'auteur et bien plus difficile à comprendre pour le public. » (Taine, *Sa vie et sa correspondance*, t. IV, p. 57.)

l'explication du génie, il mêle à ses observations cliniques des anecdotes suspectes, des historiettes non prouvées ou mal interprétées, qu'il emprunte à des romans historiques. C'est ainsi qu'il cite des accès de folie chez le cardinal de Richelieu sur la foi d'Alexandre Dumas père, qui les a racontés dans son livre *Les Grands Hommes en robe de chambre*[1]. Aussi, le docteur Daremberg, qui a enseigné l'histoire de la médecine au Collège de France, a pu dire avec raison : « Les faits biographiques que le docteur Moreau de Tours a empruntés à des auteurs suspects ou mal informés et qu'il n'a pas pris la peine d'analyser ou de décomposer, ne sont vraiment pas dignes d'être mis en ligne par un observateur aussi sérieux et aussi difficile que l'est d'ordinaire le savant médecin de l'hospice de Bicêtre [2]. » A l'appui de sa thèse que le génie est une névrose, le Dr Moreau de Tours avait cité des cas de folie chez des personnages historiques d'après des auteurs de seconde main, sans preuves suffisantes. Le Dr Lombroso a reproduit ces citations, à l'appui d'une autre thèse, qui renchérit sur celle de son confrère, et d'après laquelle le génie serait une forme de l'épilepsie[3]. Sans doute, il y a des génies épileptiques, comme César, mais il y en a d'autres qui sont hystériques, ou neurasthéniques, ou sujets à d'autres maladies nerveuses. La névrose peut coexister avec le génie, mais, comme le pense le Dr Grasset, cette névrose, loin d'être la cause de la supériorité intellectuelle, en est la plaie, la complication[4]. Enfin, s'il y a des génies maladifs, mal équilibrés, surtout chez les artistes, les poètes, les musiciens, il y a aussi des génies sains, harmonieux, bien équilibrés, chez qui la raison domine la sensibilité, tels que Bossuet, Montesquieu, Voltaire. Moreau de Tours cependant et d'autres aliénistes, Lombroso, Grasset, qui ont reproduit des anecdotes suspectes, ont prétendu trouver des tares psychiques chez les génies les plus sains, en fai-

1. Moreau de Tours, *La Psychologie morbide*, p. 518-523.
2. Ch. Daremberg, *La Médecine*, 1865, p. 392.
3. Comme les livres de Lombroso sont remplis de statistiques, Taine et d'autres savants ont cru que ses théories étaient exactes, étant appuyées sur des documents précis. Or, la plupart de ses statistiques sont fantaisistes. Au Congrès d'anthropologie criminelle de Paris de 1889, Lombroso a reconnu lui-même très loyalement qu'il avait mis trop de précipitation à réunir des chiffres et à confectionner ses statistiques. (*Archives d'anthropologie criminelle*, 1889, p. 542.)
4. Dr Grasset, *La supériorité intellectuelle et la névrose*.

sant résulter ces tares de faits insignifiants, d'habitudes de travail particulières. C'est ainsi que l'auteur d'un traité intitulé *Demi-fous, Demi-responsables* place dans cette catégorie Bossuet, parce qu'il travaillait dans une chambre froide, la tête enveloppée de linges chauds, Bourdaloue parce qu'il « raclait un air sur son violon avant d'écrire ses sermons ». Faudra-t-il aussi ranger Taine dans la catégorie des demi-fous, parce qu'il se mettait en train en jouant du piano [1]?

L'auteur de ce traité sur les *Demi-fous* cite Voltaire comme un neurasthénique et un hypocondriaque. Voltaire neurasthénique! Voltaire hypocondriaque! lui, qui a passé sa vie à travailler et à rire, qui a déployé toute sa vie une prodigieuse activité, qui a étonné le monde par l'universalité de ses aptitudes, par la pondération et la coordination de toutes ses facultés, qui a été poète comme Horace et Boileau, auteur dramatique, historien, journaliste, vulgarisateur scientifique, financier, diplomate, qui a fondé à Ferney des manufactures de montres, qui a desséché des marais et s'est passionné pour l'agriculture, lui, qui a travaillé nuit et jour jusqu'à quatre-vingt-quatre ans, qui a lutté jusqu'à la fin de sa vie pour obtenir la revision des procès de Calas, de Sirven, de la Barre, de Lally. Le neurasthénique, au contraire, est un déprimé, un épuisé, qui se fatigue vite, toutes les fonctions cérébrales sont diminuées en lui, son intelligence est rétrécie, engourdie, son jugement est altéré, sa volonté est affaiblie, il est triste, mélancolique. L'hypocondrie, dit Littré, est une « sorte de maladie nerveuse, qui troublant l'intelligence des malades, leur fait croire qu'ils sont attaqués des maladies les plus diverses, de manière qu'ils passent pour malades imaginaires, tout en souffrant beau-

1. L'excitation cérébrale par la musique a été aussi employée par Berryer pour la préparation à la plaidoirie; ayant été chargé au dernier moment par Chateaubriand de sa défense dans un procès politique et n'ayant qu'une soirée à consacrer à la préparation de son plaidoyer, Berryer alla la passer à l'Opéra; la musique échauffant son imagination mit si bien en mouvement sa verve oratoire qu'il prononça le lendemain un discours plus éloquent que s'il avait passé la soirée à feuilleter les pièces du dossier. — Le café, le tabac, le vin et les autres boissons spiritueuses, les parfums sont encore employés par des écrivains pour exciter le cerveau et personne ne songe à voir dans ces habitudes de travail des anomalies, des tares psychiques. D'autres donnent du mouvement à leurs pensées par la marche. Horace se frottait le front et se rongeait les ongles (*Satires*, l. I, *Satire* X), et ne recommandait pas l'eau aux poètes (*Epîtres*, l. I, Ep. XIX).

coup et qu'ils sont plongés dans une tristesse habituelle ». Est-ce là le portrait de Voltaire, si actif, si combatif, si gai, si moqueur, qui est resté jeune d'esprit, enjoué jusque dans la vieillesse la plus avancée, disant de lui-même :

Toujours un pied dans le cercueil,
De l'autre faisant des gambades.

Ce serait un hypocondriaque d'un nouveau genre celui qui ne cessait de plaisanter sur les réelles et nombreuses maladies qu'il a eues ; dartre, petite vérole, grippe, érysipèle, rhumatismes, fluxions sur les yeux, attaques de strangurie, etc, et qui, accablé de travaux les plus variés, de procès, de tracasseries, de maladies et d'années, conservait jusqu'à quatre-vingt-quatre ans la vivacité et la gaîté d'un jeune homme. Il savait égayer toutes les questions les plus sérieuses, même les questions philosophiques. Lorsqu'il souffrait de quelques maladies, ce qui lui arrivait souvent, il composait pour s'égayer quelque conte plaisant. Ceux de ses amis qui tombaient malades eux-mêmes attendaient ses écrits pour dissiper leur mélancolie et le considéraient comme le meilleur médecin de l'Europe. Voltaire possédait au plus haut degré cette gaîté française que les étrangers ont toujours admirée et que Frédéric II avait remarquée avec étonnement chez les soldats français dans une lettre qu'il écrivait à Voltaire le 12 avril 1742 : « Vos Français, qui s'ennuient bien en Bohème, n'en sont pas moins aimables et malins, c'est peut-être la seule nation qui trouve dans l'infortune même une source de plaisanteries et de gaîté. »

Dans son traité intitulé : *Demi-fous*, *Demi-responsables* p. 159, M. Grasset écrit encore sur Voltaire : « Il pense perdre la vue quand Mme du Deffand devient aveugle. » Ce n'est point par suggestion que Voltaire souffre des yeux ; dans plus de cent lettres adressées à Mme du Deffand et à d'autres amis il explique que les neiges des montagnes fatiguent ses yeux, qu'il a des fluxions sur les yeux pendant l'hiver et qu'il recouvre la vue à la fonte des neiges. Je commence déjà à redevenir votre confrère, quinze-vingt, parce qu'il est tombé de la neige sur nos montagnes, écrit-il à Mme du Deffand le 20 septembre 1769. Quand il écrit à Mme du Deffand, qui est aveugle, il exagère son mal et se dit quinze-vingt comme elle, par délicatesse, par sympathie parce qu'il sait qu'on

soulage les malades en leur disant qu'on souffre comme eux. Mais sa maladie d'yeux est très réelle, nullement imaginaire et suggestionnée.

C'est par des exagérations semblables que des médecins aliénistes risquent de discréditer la pathologie mentale en voyant partout des malades, même chez les hommes les plus sains, doués comme Voltaire d'un merveilleux esprit et du bon sens le plus solide. C'est ainsi, par exemple, qu'un savant neurologiste, Soury dans un ouvrage d'une immense érudition sur le système nerveux central, p. 225, exagère le mot attribué par Sénèque à Aristote; *nullum magnum ingenium sine mixtura dementiæ fuit*, quand il dit : « Tout le monde commence à convenir que tout ce qui a été fait de grand sur la terre et, à parler simplement, peut-être tout est l'œuvre de ces dégénérés épileptiques ou vésaniques. »

Dans un article de la *Revue de Paris*, un historien éminent, M. Lavisse[1], se plaignait que son éducation eût été manquée, parce que, à l'époque où il faisait ses études à l'École Normale, l'esprit scientifique n'avait pas encore pénétré l'enseignement. Depuis lors, l'histoire, la philosophie, la critique littéraire ont été vivifiées par l'esprit scientifique; la psychologie, la physiologie, la pathologie, l'anthropologie ont répandu de grandes lumières sur les problèmes historiques, philosophiques et littéraires. Mais, si la pathologie mentale, qui est une science d'une date assez récente et encore bien loin d'être parfaite, veut être pour l'historien un auxiliaire utile, il faut qu'elle se préserve des exagérations, de l'esprit de système, des généralisations outrées et que les aliénistes prennent une connaissance exacte des textes, des documents historiques avant de les interpréter. Dans les livres de Moreau de Tours, de Lombroso et d'autres aliénistes, il y a non seulement des conjectures hasardeuses, des hypothèses risquées, mais une connaissance très imparfaite des documents; c'est ainsi par exemple que l'étude de Moreau de Tours sur Jeanne d'Arc est dépourvue de toute valeur, parce que l'auteur n'a même pas consulté *le Procès* de Jeanne d'Arc. C'est par suite d'une connaissance insuffisante des lois qui imposaient aux citoyens Grecs et Romains l'obligation de tuer le tyran, que des aliénistes ont comparé Brutus à ces régi-

1. Lavisse, Une éducation manquée, *Revue de Paris*, 15 nov. 1902.

cides visionnaires qui agissent sous l'influence d'obsessions et d'impulsions pathologiques, ils ont oublié que le tyrannicide chez les Grecs et les Romains était approuvé par les législateurs, admiré par les philosophes, par Cicéron, Sénèque, etc. Moreau de Tours et le Dr Bourdin n'auraient pas écrit que les diverses circonstances du suicide de Caton d'Utique touchent à l'exaltation maniaque, s'ils avaient approfondi les causes morales et politiques du suicide chez les Romains. Après chaque combat, il y avait toujours un grand nombre de suicides; les vaincus se tuaient, soit pour échapper à la honte et au supplice que les vainqueurs faisaient subir aux prisonniers, soit par désespoir républicain et par fierté comme Caton et ses amis, pour ne pas s'humilier devant César et ne pas assister à son triomphe. Montesquieu, avec sa haute intelligence et sa profonde connaissance du passé avait su faire cette distinction entre les suicides patriotiques et les suicides pathologiques : comparant les causes du suicide chez les Romains et chez les Anglais, il dit que chez les premiers le suicide était l'effet de l'éducation et chez les seconds le résultat du climat et par suite l'effet d'une maladie[1].

Pour prouver que « plusieurs hommes de génie sont, ainsi que les fous, sujets à des tics étranges, à des mouvements choréiques, le Dr Lombroso cite Montesquieu, qui, dit-il « laissait sur les carreaux de sa chambre l'empreinte de ses pieds convulsivement agités pendant ses travaux », et il mentionne ce fait dans un chapitre sous la rubrique : *Formes frustes de névroses et d'aliénations dans le génie*. Un homme de bon sens, doué d'esprit critique, ne verrait dans le mouvement des pieds, pendant la composition qu'une sorte d'excitant physique, analogue à la marche, au grattement de front, et c'est ainsi que l'interprète le Dr Reveillé-Parise dans son ouvrage judicieux sur *La Physiologie et l'Hygiène des hommes livrés aux travaux de l'esprit*, t. II, p. 402. Mais le Dr Lombroso, qui lui emprunte cette anecdote sur les habitudes de travail

1. *Esprit des lois*, l. XIV, ch. III. Ces suicides patriotiques et nullement pathologiques ont été observés chez différents peuples. « C'était chez les Germains, dit Tacite, une grande infamie d'avoir abandonné son bouclier dans le combat et plusieurs après ce malheur s'étaient donné la mort. » A la suite de la guerre de la Russie contre le Japon, le général Kouropatkine a écrit : « Les officiers japonais, qui tombaient dans nos mains, même les blessés, se suicidaient généralement. »

de Montesquieu, en change la signification; il y croit trouver la justification de sa thèse sur l'identité du génie et de l'épilepsie[1]! M. le docteur Grasset, qui est cependant un médecin éminent, mais qui accepte trop facilement sans les contrôler et les analyser les historiettes de ses deux confrères, Moreau de Tours et Lombroso, se fonde sur les habitudes de travail du sage Montesquieu, pour le déclarer atteint et convaincu de tares psychiques[2]. Assurément, ce n'est pas en plaçant parmi les demi-fous les génies les plus sains, les plus robustes, les mieux équilibrés, tels que Montesquieu et Bossuet, que les médecins aliénistes augmenteront le crédit de la science qui leur est chère.

Louis Proal,
Conseiller honoraire à la Cour d'Appel de Paris.

1. Lombroso, *L'Homme de génie*, p. 52.
2. Grasset, *Demi-fous et Demi-responsables*, p. 159.

La pensée symbolique
du point de vue de l'introspection et dans ses applications à l'esthétique

L'importance de la question de la pensée symbolique est en rapport avec le problème souvent agité récemment de la pensée sans images. Peut-être y aurait-il avantage dans l'étude de cette question à aller du symbolisme subjectif ressenti au dedans de soi au symbolisme des manifestations extérieures et des objets. Aussi bien le langage, cas particulier de la pensée symbolique, a-t-il pu être envisagé indépendamment de sa manifestation extérieure en tant que discours intérieur. C'est le point de vue psychologique introspectif complétant le point de vue sociologique.

Comme il n'est point « d'âme entièrement séparée », suivant le mot de Leibniz, et comme « les deux actes d'imaginer et d'entendre, selon Bossuet, encore qu'ils soient distingués se mêlent toujours ensemble », ainsi toute activité de la pensée a dans notre conscience même un accompagnement sensoriel ou somatique. L'attention est une attitude. Pourrait-il même être question d'activité sans le déroulement d'une succession d'actions physiques ou vitales, plus ou moins machinales, telles que parler, marcher, écrire, se livrer à une occupation manuelle, suivant lesquelles la pensée arrive à se sérier en leur empruntant de la continuité. C'est « l'accord du mouvement externe avec le mouvement interne de l'âme » dont il est parlé dans le Timée. L'action plus intérieure de la pensée et celle plus corporelle qui en est le symbole se règlent l'une sur l'autre quant à leur ralentissement ou à leur allure plus précipitée. Le mouvement de la marche par exemple peut accélérer la conception des idées tandis que réciproquement d'ailleurs l'activité de l'esprit donne à toute démarche ou attitude du corps un caractère animé et soutenu. Une action machinale qui s'inter-

rompt, signifie l'obstacle qu'a rencontré notre pensée, la difficulté qu'il s'agit de dénouer; et quelque autre mimique interne ou externe intervient alors qui réalise l'attitude appropriée à une absorption plus profonde de l'esprit.

Il y a dans ces faits un symbolisme qui peut être par surcroît parlant pour autrui, emblématique, mais qu'il est permis d'envisager pour le moment comme un symbolisme pour soi, intérieur. Songeons seulement à ces nuances ou attitudes de pensée qui évoquent, quand nous cherchons à nous les représenter et à nous les définir, le mode d'exercice de tel ou tel de nos sens dont elles semblent être la répercussion au dedans. Imaginer, anticiper, ce sera voir. Et de fait le mur trop rapproché qui barre notre vue fait obstacle à la progression de notre pensée. Il faut, suivant l'observation de Gratiolet, que le regard puisse se perdre au loin pour que l'esprit puisse poursuivre de nouvelles idées. L'intellect ou entendement intériorise l'attitude de l'audition. Le pressentiment est un flair. Dans un esprit méthodique, la circonspection est comme un tact précautionneux et nuancé d'aveugle. Et comment penser cette forme générale de notre vie intérieure et de notre expérience qu'est la durée sans recourir au symbole spatial d'un mouvement ou d'une trajectoire qui se prolonge en avant de nous et dont nous laissons l'autre part derrière nous.

Si la pensée n'est certainement pas un kaléidoscope d'images, il semble admis qu'elle prend communément son point d'appui sur des exemples particuliers, des représentations de faits, et à leur défaut sur des images verbales. Mais une « pensée sans images » au sens le plus rigoureux, sera alors une pensée d'avant les mots, une pensée qui se cherche ou cherche son expression, et cette pensée ne va pas sans certaines attitudes mentales, certains gestes intérieurs que la psychologie classique englobait sous l'expression d'activité du moi et rattachait au sentiment de l'exercice de telle ou telle faculté. Dans ces sortes de schèmes internes on pourrait parfois trouver comme une réminiscence ou une ébauche de la mise en action de certains centres sensitifs ou moteurs. Parfois aussi, pour celles de ces manières d'être qui sont dans une relation plus intime avec la pensée profonde, sentiment d'une difficulté qui cède, d'une certitude qui se construit, leur représentation insaisissable relève en quelque sorte d'une imagination affective pure,

abstraite. En somme cet accompagnement de la pensée tantôt lui est plus étroitement adjacent jusqu'à réaliser approximativement la pensée pure, tantôt enjambe sur la réalité extérieure par l'intervention d'images représentatives et motrices dont le symbolisme ne reste pas purement interne.

N'avons-nous pas là dans cette dualité du continu dynamique de la pensée et de ses modes posés un à un et devenus objet pour la réflexion, le fait du symbolisme pris à sa source et constituant la condition même de la conscience plus vraiment et plus complètement que ne le pourrait faire un langage intérieur. Toute pensée pour être consciente s'appuie sur un symbole, et même la pensée pure se résout en symboles, laisse à la conscience comme résidus de ses états successifs des symboles. Fait aussi général et fondamental que l'union de l'âme et du corps.

C'est notamment avec le fait de l'expression des sentiments que nous passons du symbolisme intérieur au symbolisme extérieur. Il peut paraître paradoxal d'insister sur un symbolisme interne, le symbole étant par définition un fait objectif, visible, ou un dérivé d'un fait objectif, visible, en tant que symbole interne. Et d'autre part l'intériorisation par laquelle une mentalité toute sensorielle ou motrice, périphérique en somme comme chez l'animal, se serait approfondie en une pensée pure plus affranchie du corps, dont ses manières d'être seront l'accompagnement et le symbole, est plutôt un point d'arrivée qu'un point de départ. Mais que le symbolisme interne soit ou non, en fait, un dérivé du symbolisme externe, il nous permet de mieux saisir sur le vif le lien mystérieux entre l'idée et son symbole.

Bien qu'étant tous deux du ressort de la pensée par images le symbole et la métaphore ne doivent pas être confondus. La métaphore peut vérifier et comme réveiller notre représentation d'un objet ou d'un fait en l'identifiant avec un autre objet, ou par ce moyen attirer notre attention sur une des faces ou particularités du premier objet. Elle peut aussi par un rapprochement de ce genre nous fournir une représentation matérielle de choses morales ou abstraites, et c'est par là qu'elle confine au symbole. L'expression métaphorique d'ailleurs est moins nécessaire, plus arbitraire, moins adéquate que le rapport symbolique. Penser le temps sous

la forme spatiale par exemple n'est pas faire une métaphore, mais remplacer par un symbole, suivant la formule de M. Ribot, une chose qui ne peut être perçue directement. Le symbole a plutôt le caractère d'une synthèse[1] La pensée métaphorique rompt l'unité de la chose réelle, elle procède comme la métonymie par analyse, elle abstrait une ou plusieurs qualités qui servent de pont entre deux représentations différentes et sont mises en lumière par ce rapprochement. L'analogie que contient une certaine expression métaphorique, pour justifiée qu'elle nous apparaisse après coup, se réfère à une certaine particularité, à un aspect de l'objet fortuitement ou arbitrairement choisi. Mais le choix du symbole ou bien procédera d'une nécessité rationnelle, ou sera l'aboutissement d'une multitude d'expériences ou d'influences dont la pression convaincante peut être mieux sentie que définie.

La métaphore en somme est un des instruments du langage; elle n'est pas tout le langage. A plus forte raison ne s'identifie-t-elle pas avec le symbole, lequel est en somme le fait même, assurément fondamental, de l'expression. Elle a quelque chose de plus contingent. On pourrait concevoir une poésie à peine métaphorique, peut-être plus près de l'expression primitive des sentiments, et dans laquelle les mots suggéreraient au delà de la chose précise qu'ils signifient, en vertu d'associations verbales plutôt que de similitudes et aussi en vertu de leur valeur sensorielle. Tel serait à peu près le signalement de l'école symboliste en poésie.

Le caractère de « synthèse hétérogène[2] » inhérent au symbole, apparaît déjà dans la propriété éminemment évocatrice de certaines sensations. C'est un trait particulier de certaines écoles poétiques contemporaines d'avoir attribué une haute valeur esthétique aux sensations olfactives en raison d'un pouvoir de suggestion vraiment magique produisant de la façon la plus imprévue la résurrection de l'oublié[3]. Évocatrices d'une ambiance inaccoutumée, elles le

1. Th. Ribot, La pensée symbolique, *Revue philosophique*, juin 1915.
2. Th. Ribot, *op. cit.*
3. « Quand rien d'un passé ancien ne subsiste, après la mort des êtres, après la destruction des choses, seules, plus frêles, mais plus vivaces, plus immatérielles, plus persistantes, plus fidèles, l'odeur et la saveur restent encore longtemps comme des âmes, à se rappeler, à attendre, à espérer, à porter sans fléchir sur leur gouttelette presque impalpable, l'édifice immense du souvenir. » (M. Proust, *A la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*, 1914, B. Grasset, p. 58.)

sont par là même d'une période du passé généralement lointaine. L'enivrement du souvenir s'identifie pour Baudelaire à l'âme voltigeante d'un parfum persistant. Les romanciers ont souvent insisté sur les réminiscences nostalgiques dont une odeur humble, insignifiante, sans caractère agréable tranché, est le point de départ, odeur d'une allée de jardin où l'on a joué enfant, odeur d'une chambre de campagne[1]. De telles odeurs se trouvent être évocatrices par le fait d'avoir été mêlées d'une façon continue et obsédante, — et cela d'autant mieux qu'elles étaient négligeables et ne s'imposaient pas à l'attention, — aux innombrables petits faits d'une période plus ou moins longue de notre existence dont elles formaient l'arrière-plan. Coefficient commun d'associations et de souvenirs multiples, une sensation de ce genre en réalise par cela même la synthèse.

N'y a-t-il pas là un exemple de symbolisme naturel interne qui pourrait nous instruire sur la nature du lien symbolique et même nous fournir une solution sur la question débattue du caractère passif ou actif de la pensée symbolique. Certains auteurs, suivant la remarque de M. Ribot, envisagent la pensée imaginative comme une régression ou une survivance, et dans le même ordre d'idées font dériver la pensée symbolique d'une tendance au moindre effort. Pour Freud par contre, « l'inconscient est un grand fabricateur de systèmes ». Enfin pour M. Ribot le symbole est œuvre de l'imagination créatrice. En tout cas ils nous paraît bien que le symbole est de toutes les formes de la pensée par images, mythe, métaphore, celle qui serait le moins sujette à être supprimée par la pression de l'esprit positif, étant plus essentiellement liée que tout autre au fonctionnement de l'intelligence, tandis que l'on peut concevoir que l'esprit en vienne à faire l'économie du mythe et de la métaphore.

Le sentiment de la continuité de tous les phénomènes prédispose le sauvage à interpréter comme signe l'un de l'autre deux faits tout à fait hétérogènes et distants dans l'espace mais qui l'ont

1. Leur caractère même faiblement affectif apporte un argument en faveur de la théorie récente qui explique la conservation des souvenirs par la survivance de leur coefficient ou équivalent affectif. La faiblesse de l'élément affecti est ici compensée et au delà par la continuité de la sensation qui se trouve ainsi comme consubstantiellement unie au sentiment intime de l'identité personnelle.

préoccupé à des titres divers. Tel est le cas cité[1] par M. Lévy-Bruhl, de cet indigène Australien qui voit tomber sur lui d'un arbre un serpent, et qui établit une relation entre cette circonstance et le fait de la mort de son fils au Queensland qu'il apprit la semaine suivante. Nous y trouvons en germe l'idée de présage et même celle de rêve prophétique puisque aussi bien le rêve est pour le primitif « une forme privilégiée de la perception[2] ». Mais en laissant de côté pour le moment la question de l'interprétation des songes qui a pris un aspect nouveau avec les recherches des psycho-analystes, l'univers du rêveur est fort ressemblant à l'univers du primitif, par le fait d'une pensée machinale s'évertuant jusqu'à l'obsession à maintenir un trait d'union entre deux représentations contradictoires.

Or ces représentations hétéroclites, en tant que la pensée du rêveur les interprète l'une par l'autre, le lien qui les unit est par cela même du ressort de la pensée symbolique. Comment s'établit ce lien? Par la seule présence fortuite dans l'esprit de ces représentations simultanées, l'unité de la conscience entraînant la croyance à la cohérence de son contenu[3]? Cette condition ne suffirait pas. Fortuites peut-être quant à leurs conditions d'apparition, ces représentations n'ont pas été par cela même fortuitement aperçues. Il semble préférable d'admettre que ce rapprochement est guidé par une confuse analogie à laquelle notre pensée ne s'arrêterait pas à l'état de veille; et de plus cette analogie pourra être une analogie du moral au physique, pourrait-on dire, ce qui nous ramène aux prémisses posées plus haut.

Que l'un des états ainsi fusionnés soit du ressort de la sensibilité physique « en sorte que l'intelligence ne puisse en prendre sa part[4] », il ne sera perçu qu'à travers une impression de nature

1. Lévy-Brühl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 72.
2. Lévy-Brühl; *op. cit.*, p. 57.
3. C'est l'opinion de M. Foucault dans son livre sur *Le Rêve*.
4. Expression empruntée à un passage du roman déjà cité, relatant une observation sur une impression d'enfance, qui relèverait de la psycho-analyse, mais en dehors de tout symbolisme sexuel. Il s'agit d'un escalier qui remémore à un personnage du roman une suite de contrariétés toujours pareilles qu'il éprouva étant enfant : « Cet escalier détesté où je m'engageais toujours si tristement, exhalait une odeur de vernis qui avait en quelque sorte fixé cette sorte particulière de chagrin que je ressentais chaque soir et le rendait peut-être plus cruel encore pour ma sensibilité parce que, *sous cette forme olfactive, mon intelligence ne pouvait en prendre sa part.* » (M. Proust, *op. cit.*, p. 34.)

morale moyennant une représentation qui le développera et le projettera sous forme de fait objectif. A ce processus de visualisation de l'impression physique subjective se rattache le symbolisme sexuel étudié par les psycho-analystes. Des sentiments d'ordre physique secrets ou comprimés, et les réalités qui leur correspondent, prêtent un sens à des représentations d'objets du monde extérieur qui en deviennent le symbole; elles en deviennent le symbole après avoir constitué le développement[1] du thème inhérent à ces sentiments selon une figuration objective qui, en d'autres circonstances, s'il s'agissait de l'impression produite par un phénomène naturel, aboutirait au mythe, mais se restreint dans le cas présent à l'idéographie du symbole.

Ces considérations trouvent leur application sans grand changement aussi bien dans la pensée poétique que dans le rêve. C'est ainsi qu'une perception des choses extérieures, exempte de tout but utilitaire, peut les transformer en symbole pour l'individu, j'entends pour l'individu seulement. Il suffit qu'une émotion ait associé certains objets par eux-mêmes indifférents à une circonstance importante pour nous, à un épisode ayant déterminé en nous une émotion. Il pourra même arriver que la mémoire de l'émotion plus durable que celle du fait représentatif persiste seule et fasse pour nous de l'objet extérieur dans lequel cette émotion s'est pour ainsi dire fixée par association, une énigme dont l'interprétation pourrait incomber à la psycho-analyse. Plus généralement, pour cette pensée voisine du rêve et de la rêverie qu'est la disposition poétique ou contemplative, les choses se prêtent à

1. C'est ce qui rend très concevable ce passage tiré du roman précédemment cité et faisant suite aux lignes reproduites plus haut : « Quand nous dormons et qu'une rage de dents n'est encore perçue par nous, que comme une jeune fille que nous nous efforçons deux cents fois de tirer de l'eau, ou que comme un vers de Molière que nous répétons sans arrêter, c'est un grand soulagement de nous réveiller et que notre intelligence puisse débarrasser l'idée de rage de dents de tout déguisement héroïque ou cadencé. » (M. Proust, *op. cit.*, p. 34.)

Normalement dans cet exemple le problème qui obsède l'esprit du dormeur est de donner une signification pour la conscience à la sensation de rage de dents, et par conséquent c'est au fait physique qu'incomberait le caractère de symbole. Mais l'impression physique n'est perçue qu'à travers l'interprétation qui la visualise et la développe en fait objectif. La correspondance analogique du moral au physique se trouve donc intervertie en ce sens que l'élément interprétatif se projetant en fait objectif, l'élément d'ordre physique est devenu, au même titre que tout autre sentiment, le fait interne qu'une représentation visuelle sert à symboliser.

devenir symbole; elles le deviennent en quelque sorte par coïncidence fortuite avec un sentiment, un état d'âme actuel. Lorsque dans une pièce de vers de Verlaine que l'exégèse sagace de J. Lemaître a rendue si parfaitement claire[1], nous lisons ce vers

> L'espoir luit comme un brin de paille dans l'étable...,

ou, quelques lignes plus loin,

> ... L'espoir luit comme un caillou dans un creux...

c'est à peine une comparaison qu'il faut voir là; plutôt la fascination d'un menu détail dont la qualité affective se trouve apte à mettre dans une âme aveulie et comme revenue à la mentalité de l'enfance une étincelle d'optimisme. Quand le fait matériel est choisi pour servir d'expression indirecte à un sentiment préalable, nous avons affaire à une comparaison ou à une métaphore. Mais dans le cas considéré, la circonstance extérieure est perçue sous un aspect affectif qui suggère une émotion de qualité analogue. Cette finalité réciproque des deux termes l'un pour l'autre différencie nettement la pensée symbolique de la pensée métaphorique. Les choses s'animent de notre vie subjective par la vertu des sentiments qu'elles-mêmes suscitent en nous.

Le caractère de rêve éveillé et voulu qu'affecte la poésie, revêt suivant les écoles deux formes antithétiques. Chez les décadents la recherche de l'effet à produire prend la forme d'un abandon de la pensée au jeu des associations fortuites, d'une passivité aux impressions du dehors, d'un illogisme voulu. En opposition à cette dispersion, dans les écoles classiques et surtout romantiques le rêve poétique conserve un caractère d'exaltation propice aux constructions mythologiques. L'activité créatrice imaginative est ici plus visible ainsi que le choix conscient de faits, d'objets ou d'épisodes dont la nature se prête au symbole. C'est ce dont les lignes suivantes d'Atala peuvent fournir un exemple : « Nous aperçûmes à travers les arbres un jeune homme qui, tenant à la main un flambeau, ressemblait au génie du printemps parcourant les forêts pour ranimer la nature.... » On saisit ici le point où le symbole est tout près de la fable mythologique et la contient à l'état d'ébauche,

1. J. Lemaître, *Les Contemporains*, 4e série, p. 99.

ou plutôt de simple suggestion, compatible à ce titre et dans ces limites avec une conception moderne de l'univers.

Peut-être même que cette inhibition est caractéristique du rôle de la pensée imaginative aux époques positives. On admet trop facilement que l'entrée en jeu de la pensée imaginative tient à l'absence de réducteur, et n'est que l'effet d'une loi du moindre effort. Certes la pensée moyenne se maintient difficilement dans l'abstrait, et il y a des retours offensifs de l'imagination comparables à la vitalité renaissante des erreurs[1]. Mais ceci n'a presque rien de commun avec le mode d'action de l'imagination créatrice. Chez le créateur de mythes à notre époque, ces productions de l'imagination ne vont pas jusqu'à leur entière réalisation; elles conservent une certaine indétermination sans laquelle elles se feraient mutuellement obstacle. C'est en effet par leur profusion même, par une sorte de génération incessante que ces créations se soutiennent, privées qu'elles sont de point d'appui dans la réalité positive. L'esprit critique toujours présent, empêche qu'elles puissent être autre chose que de simples indications[2]. Il y a notamment dans le symbole un effort pour s'affranchir de la réalité positive particulière et peut-être la dominer, et un effort aussi pour contenir le symbole entre les limites qui, dépassées, le feraient s'épanouir en mythologie.

Nous avons admis qu'une chose perçue peut être pour l'individu pris à part un symbole. Mais dans l'acception pleine du terme, il va sans dire que le symbole, comme le mot, est un fait sociologique. Le symbole vaut pour la collectivité des individus, repose sur l'adhésion d'une collectivité. Il est œuvre collective, populaire. Nous retrouverons donc dans sa genèse l'illogisme qui est le propre des créations collectives. De même que « la métaphore jette un pont entre les choses les plus disparates[3] », c'est à travers un

1. L'eau que le navire vient de fendre se referme aussitôt derrière lui; il en est de même de l'erreur; d'excellents esprits la refoulent et se font jour, mais une fois qu'ils sont passés, elle, par un mouvement naturel, se hâte de reprendre sa place. » (Gœthe cité par Schopenhauer.)

2. On peut concevoir cependant que le développement du mythe puisse être poussé dans le plus minutieux détail, même dans la poésie contemporaine. On peut citer à l'appui « l'hymne à Artémis » de Swinburne. Mais alors l'interprétation conserve à chaque détail de la construction mythologique, en les reliant à l'observation des phénomènes naturels, la valeur du symbole.

3. A. Lefèvre, *Le Langage*.

dédale de confusions que s'élaborent les matériaux du symbole. L'incompréhension mutuelle entre les individus, entre les générations successives est la loi de cette pensée impersonnelle et collective par laquelle s'ourdit le lien entre l'idée et son symbole. L'exemple donné par M. Bréhier, l'épervier symbole ailé de l'âme après avoir signifié l'oiseau qui déchiquette le cadavre et évoque ainsi la représentation de la mort, nous montre que la création d'un symbole a été rendue possible par l'incompréhension[1] d'une idéographie qui n'était que l'expression métonymique assez directe d'un fait à l'aide d'une de ses particularités. Des circonstances un peu oubliées ont fait s'imposer à l'esprit une certaine image qui par une harmonie ayant quelque chose de mystérieux mais de plausible sera choisie pour symbole.

Créateur de mots comme la tradition populaire le poète est aussi un créateur de symboles. La puissance imaginative, les hasards de l'inspiration et de l'association des idées [2], l'aptitude à saisir les analogies lointaines condensent et suppléent chez lui ce travail de l'âme collective qui nous apparaît sous la forme d'une babel de confusions et de malentendus. Point important, il sait se placer dans l'absolu grâce au don qui lui fait universaliser ses états personnels. Comme il fait abstraction de l'aspect accoutumé des choses, il peut tirer du particulier un épisode insignifiant et l'ériger en symbole. Cette dernière disposition, on le conçoit, était plus répandue aux époques anciennes. Les apparitions et interventions si fréquentes de personnages divins dans l'épopée et le drame nous font prendre sur le fait cette déification de l'inaccoutumé, de toute présence imprévue et sortant quelque peu de l'ordinaire.

1. Cet illogisme a d'ailleurs sa logique. Chez Platon, cette idée, précisément inspirée de la sagesse et de la civilisation Egyptiennes, que « la vie est une méditation de la mort » n'est-elle pas le point de départ de la conception de la réalité de l'âme. Or ce mouvement d'idées donne raison, en le transportant dans un plan supérieur, à ce travail de l'oubli, de la confusion et de l'ignorance qui vient aboutir à la représentation de l'âme comme un être ailé.

2. Pour mesurer la multiplicité, l'imprévu et l'éphémère de ces combinaisons associatives, réfléchissons seulement « à l'intempérance » de la vie contemporaine (suivant le mot de M. Ruyssen) en matière de distractions, lectures, spectacles, journaux, réclames, clichés, affiches, racontars. Que sera l'imagination d'un liseur doublé d'un visuel sous la bigarrure de ces innombrables obsessions! Nous pouvons nous en faire une idée d'après telles œuvres contemporaines dans lesquelles une infinité d'à peu près reposant sur des allusions à des faits ou à des propos du moment, nécessiteront dans peu d'années l'effort des commentateurs.

L'importance du symbole en littérature et dans les arts est loin d'avoir diminué et serait peut-être en voie d'accroissement. Qu'un artiste dans un épisode qu'il retrace sur la toile laisse subsister de l'indéterminé [1], suggère au delà de ce que l'épisode raconte, laisse à deviner et à interpréter, la scène retracée prend une valeur en quelque sorte philosophique de symbole. La prédominance de l'esprit positif n'a trait qu'au classement de nos idées et au rangement en catégories des faits de la nature. La nécessité se fera toujours sentir d'une conception de la vie, chose distincte et complémentaire de la science, pour laquelle il faudra assembler des traits épars que l'esprit synthétise et universalise, et qu'il fait converger vers une figuration originale du réel. A des époques où peut-être l'opposition entre l'art et la science fut moins accentuée, l'intérêt de l'art a pu résider dans la création de types généraux selon une sorte de classification des situations, des caractères, et des passions. Le rôle du symbole correspond plutôt à une époque où cette opposition s'est accrue. On peut concevoir par exemple un théâtre dans lequel les personnages illustrent par leurs conflits la lutte des idées et des principes qui se déroule dans le milieu social, condensent en leurs manières d'être les problèmes sociaux ou psychologiques du moment. A ce titre, les personnages des drames d'A. Dumas fils auraient une valeur de symbole, s'ils n'étaient trop souvent et trop visiblement les porte-parole de la pensée de l'auteur, ce qui est le danger du théâtre d'idées. Mais dans une manière moins tendue et exempte de tout dogmatisme une œuvre telle que *Éducation de Prince* de Maurice Donnay nous signifie l'éternel malentendu de races au point de vue individuel et collectif entre le goût classique, puriste, compréhensif, et la sensualité mystique de l'âme romantique qui se jugera toujours incomprise.

Un procédé qui relève de la pensée symbolique chez les auteurs contemporains consistera à doter soit un personnage de fiction soit un personnage mythologique d'une appellation générale abstraite, de préférence au nom individuel. Dans ce procédé familier notamment au poète G. d'Annunzio, il y a comme une mythologie à rebours. L'imagination mythique personnifie des forces, des

1. « Le peintre Allemand reste à mi-chemin de l'intention, il se contente d'un « cela pourrait être », qui permette à l'âme de flotter entre plusieurs alternatives. » (W. Ritter, *Art et Décoration*, 1905.)

qualités, des lois. Dans le cas que nous envisageons, s'il s'agit de personnages mythologiques, l'appellation abstraite restitue à ces créations de la fable leur valeur du symbole, en remémorant les forces, qualités ou fonctions qu'une pensée primitive incapable d'abstraire, avait naturellement individualisées. S'il s'agit de personnages humains, fictifs, le même procédé reproduit encore, toujours suivant une marche inverse, la création des mythologies. Mais dans les deux cas, la contrainte de la pensée critique réduit le mythe à son minimum, à sa forme abrégée qui est le symbole, forme plus satisfaisante pour notre raison, car le symbole ne se sépare pas de son interprétation à la différence du mythe dont la prolifération épisodique devient souvent fort étrangère au fait du monde naturel et moral[1] qui a été le point de départ.

Les mêmes observations s'appliquent mieux encore aux œuvres des beaux-arts. Par une simplification hardie, les traits et l'attitude du Balzac de Rodin nous apparaissent comme l'effigie du visionnaire, du contemplateur de la vie, en un bloc dont la rudesse s'apparente aux énergies primitives du monde et semble donner rang au génie littéraire parmi les forces originelles que l'antiquité a divinisées.

Le roman naturaliste lui aussi, a obéi à un besoin de synthèse lorsqu'il mysticise la réalité de certains objets de vastes proportions autour desquels la vie collective se déroule en ses divers milieux, et les érige en puissances supra-individuelles, objet d'un culte inconscient et déterminant d'une façon dominatrice les sentiments et les actes de l'individu. Mais l'emploi du symbole dégénère ici en un retour, qui risque parfois d'être un peu enfantin et convenu, à la mentalité animiste.

Malgré tout ce que nous avons pu dire de ses antécédents et de son substratum psychologiques, le symbole est originairement du ressort des arts plastiques. Il appartient par ses formes délimitées au monde des formes plastiques. Plus directement que le mythe cependant, il plonge par ses racines dans la vie psychologique et s'y renouvelle. La représentation plastique, à la longue, sépare le

1. On peut concevoir d'autre part une dégénération du mythe réduisant un attribut hautement significatif d'une divinité à une circonstance de valeur très futile. C'est le cas du miroir d'Hathore déesse du *double*, devenu peut-être dans la mythologie hellénique le miroir de Vénus (A. Gayet, Les origines du miroir de Vénus, *Merc. de Fr.* 1909, II, 266).

mythe de ses origines psychologiques, lui enlève son indétermination, met en évidence son absence de racines dans la réalité objective, en un mot son caractère de fable. C'est ainsi que dans la philosophie hellénique l'apparition de l'esprit critique concorda avec les réalisations les plus parfaites des effigies divines. Le caractère subjectif des créations mythiques s'accuse, et en même temps la subjectivité de l'être humain est devenue impuissante à projeter ses créations imaginatives dans le champ du réel et en continuité avec lui. Il y a dans l'extériorisation plastique du rêve religieux collectif une audace dogmatique qui tourne contre la croyance elle-même à la victoire de l'esprit positif.

Si d'une façon générale le symbole en tant que forme visible pour tous, a quelque chose de fixe et de déterminé, le contenu changeant qu'il recèle, les données qu'il organise en font le centre d'une vie psychologique riche et variée. Forme et contenu, il participe donc à la fois de la réalité plastique et de l'indétermination des choses de l'âme. Dans les beaux-arts, si la littérature est précisément l'art psychologique par excellence, le symbole introduit quelque chose de littéraire. Cela n'est pas niable pour peu que l'on considère l'œuvre de Rodin que nous avons mentionnée. Elle suggère au delà de ce qu'elle est censée représenter.

Inversement, en littérature et en poésie, le symbole retient et introduit quelque chose qui est du ressort des autres arts, en tant que ceux-ci ont pour caractéristique un mode direct d'expression. Par là la valeur du mot déborde en quelque sorte au delà de sa signification stricte et tout analytique. Il n'est guère de poète chez lequel n'ait existé à l'état d'aspiration et même de réalisation partielle ce qui est devenu chez les symbolistes un système, je veux dire qui n'ait rêvé d'un mode d'expression affranchi des conventions qui déterminent les acceptions des mots, d'un langage direct, non appris, comme le geste, la couleur, le rythme. Telle épithète de V. Hugo, « les molles îles », possède une vertu évocatrice indépendante du sens précis du terme. En fait la valeur du mot n'est pas limitée à son acception. L'élément représentatif s'y double d'une qualité sensorielle. Il y a un rythme et une physionomie du mot qui tient au mouvement rapide ou lent et au groupement des syllabes composantes. Il y a, peut-être en rapport avec le phénomène moins exceptionnel que l'on ne croit des synesthésies, une

couleur propre des voyelles [1] qui sans doute contribue à rendre plus appropriée à la poésie les langues plus riches en voyelles. Si l'origine de cette synesthésie peut n'être qu'une réminiscence individuelle tout arbitraire, on a cependant aussi émis l'hypothèse qu'elle pourrait être cherchée dans une relation atavique entre certains cris émotifs et certains aspects des choses dont la formation inconsciente des vocables continuerait à s'inspirer ; et dans ce cas la « verbochromie » réaliserait dans le langage la réapparition par survivance d'un langage naturel, d'un symbolisme émotif d'avant le langage, que la poésie symboliste met à profit en tant qu'elle vise un mode d'expression plus complet, moins assujetti à l'interprétation stricte de signes appris, et s'apparentant en somme à la peinture ou à la musique par la même mise en valeur de la sensation pure. Il n'y a rien là d'entièrement nouveau qu'une préoccupation plus marquée de ne pas laisser au hasard le rôle des éléments subconscients qui sont les harmoniques du mot, et de faire concourir à l'impression ces irisations où se reflètent les antécédents préhistoriques du langage, ainsi que tout ce halo de réminiscences plus récentes résultant de multiples associations qui ne concourent pas moins à faire du mot « un vivier de sensations ». Le pouvoir d'expression du verbe se trouve ainsi étendu au delà de la métaphore. La poésie symboliste fait entrer en jeu et met presque au premier plan les harmoniques du mot quelquefois aux dépens de l'idée et de ce que l'on pourrait appeler pour continuer la comparaison, la mélodie, et qui est ici figuré par les images, les représentations liées expressément à la signification du mot.

Par l'épithète de décadent appliquée au système poétique dans lequel les éléments de second plan de l'expression usurpent la première place, il semble être fait allusion à un relâchement de l'activité de synthèse et du contrôle de l'esprit, qui est mis en cause d'une façon plus générale par ceux qui voient dans la pensée par images une forme rétrograde de la pensée, empreinte d'automatisme, une dissolution des produits supérieurs de l'esprit. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'en matière littéraire ou artistique « le moindre effort » n'est souvent tel qu'en apparence, de même que le naturel est le comble de l'art, et de même encore qu'il y a un

1. Cf. V. Mercante, la Verbocromia, *Archivos de Criminologia y Psiquiatria*, (Buenos Ayres).

désordre lyrique qui n'est point pure incohérence. La rime comme le calembour a quelque chose d'une détente de l'esprit qui lui fait délaisser le sens des mots pour l'assonance, ainsi que cela a lieu dans les associations verbales du rêve, mais elle est en même temps une contrainte qui met l'idée en valeur et qui même semble la susciter plus imprévue et plus intuitive par la rencontre fortuite des syllabes. Ainsi « le mouvement du corps éveille la pensée ». Jules Laforgue a pu louer Rimbaud en disant qu'il n'a rien du poète qui communique « un sentiment conçu avant la plume »; car il y a « les petits bonheurs de la rime et les déviations occasionnées par les trouvailles ». Et chez plus d'un écrivain contemporain et non des moindres, l'à peu près, le presque calembour ouvre la voie dans un jaillissement de fantaisie et d'imprévu au rapprochement d'idées suggestif et profond. Nonchalante désinvolture qui dissimule le travail d'adaptation de la pensée à l'expression, et sous laquelle on sent une foi dans le verbe qui ne peut exister que chez les maîtres du verbe. La loi du rythme associe immuablement dans la nature humaine, en les faisant se succéder, la détente à l'effort, et ainsi associe-t-elle la pensée par images à la pensée pure; et comment l'homme ne rechercherait-il pas et ne goûterait-il pas dans l'art, représentation de la vie, l'image de cette détente, de ce laisser aller qui toutefois ici n'est qu'une apparence.

Il ne faut donc pas voir uniquement dans la pensée par images et encore moins dans la pensée symbolique l'effet d'une force d'inertie, d'une fatalité corporelle s'exerçant dans le monde intellectuel. Comme le disait Bossuet, l'imagination qui est parfois un embarras pour l'entendement peut aussi lui être une aide. Et ce que nous cédons au jeu capricieux et anarchique des associations d'idées par une abdication qui dissout presque l'esprit en ses éléments pour laisser à ces derniers toute leur libre spontanéité, n'est point sans compensation. Inventer n'est pas autre chose que trouver, et ce caractère de rencontre fortuite dans les opérations les plus élevées de la pensée scientifique ou artistique, accuse un élément de réceptivité vis-à-vis d'une circonstance ou d'une coïncidence qui s'impose à nous, qui est le mystère même de la découverte et de l'inspiration. A plus forte raison y a-t-il de l'arbitraire et de l'inexpliqué dans le choix du symbole. Nous cédons semble-t-il aux choses, mais en ayant la volonté d'y céder. Nous cédons

même, comme en rêve, au sentiment d'une correspondance adéquate, d'une affinité dont les raisons intelligibles sont au-dessus de l'analyse[1] ou inépuisables à l'analyse. Mais cela encore est tout à fait distinct d'une obéissance à la loi du moindre effort.

La pensée mythique même ne devrait pas être considérée uniquement sous l'aspect négatif d'une incapacité de se maintenir dans l'abstrait, d'une puérilité[2], ou d'une défaillance de la pensée qui usant d'un langage dans lequel les relations des termes et les déterminations sont modelées sur les choses concrètes, ne sait les prendre que dans un sens absolu. Et même il y a au sujet de cette pensée mythique une confusion à éviter. Prise à sa source elle procède d'une démarche naturelle parfaitement justifiée. Dans l'état d'inertie du dormeur, du malade, les choses reprennent le dessus sur l'être personnel. Elles s'animent de l'action qu'elles exercent sur lui et de toute la vitalité ou motilité qu'il sent lui manquer. De même l'impuissance de l'homme à influencer les agents naturels, à les maîtriser par la prévision, a contribué pour une grande part dans le passé à les lui faire personnifier et diviniser. Il peut intervenir aussi une influence déprimante du climat. Nous-mêmes, si nous ne pratiquons pas cette tendance animiste vis-à-vis des forces de la nature mieux connues maintenant, il est au moins telles puissances surhumaines, la Destinée, la Providence que nous sommes porté à personnifier, nous sentant vis-à-vis d'elles comme des choses. Cette impuissance et cet état de passivité sentie vis-à-vis des choses plus fortes, qui est à la base de l'animisme, analogue au sentiment métaphysique de l'imperfection chez l'être imparfait, n'implique pas le moins du monde (et c'est là la confusion à éviter), que les créations mythiques issues de ce sentiment correspondent à une défaillance de la pensée, à une prépondérance des éléments inférieurs de l'esprit s'émancipant de l'inhibition de la pensée critique. Chez le moderne le mythe, nous l'avons vu, ou se réduit ou se concentre en symboles. Sous l'apparence de la

1. Le symbole peut être discutable, mais intéressant cependant, auquel un artiste a eu recours pour rendre l'idée du mysticisme; une tête coupée roulant sur la mer, peut donner une idée de correspondances de ce genre.

2. On pourrait trouver une forme encore persistante de la tendance mythologique instinctive dans cette manie interprétative qui s'applique à découvrir aux noms topographiques, une signification qui leur prête une raison d'être anecdotique.

sagesse primitive. il fait bénéficier du caractère synthétique des origines une vision des choses plus chargée d'expériences, plus interprétative à l'égard des traditions et des croyances. La pensée mythique conserve sa valeur dans le domaine de la vie et de l'action sinon dans le travail de la systématisation des faits objectifs; car les rapports abstraits et les axiomes supérieurs ne sont pas l'unique objet de la synthèse, et l'art peut nous faire concevoir une systématisation d'un autre genre régissant le monde de l'action et utilisant comme centre de référence des représentations individuelles d'un caractère privilégié. Un animisme[1] « cum grano salis » je veux dire limité par la pensée critique conserve la valeur usuelle du symbole. Et même n'est-il point une forme de l'humour qui, à l'inverse de l'impression de comique obtenue, selon la formule de M. Bergson, par le plaquage du mécanique sur le vivant, consiste à attribuer mi-sympathiquement mi-ironiquement, à des objets familiers ou à des mécaniques une vie animale ou même un caractère humain, non sans une naïveté ou une extravagance feinte et comme une attitude de moindre effort, qui réalise précisément l'interversion dont nous parlions plus haut entre la personne et la chose. Pour en revenir à la pensée symbolique, le seul fait que l'art contemporain réussisse plus rarement qu'il n'échoue à inventer de nouveaux symboles démontre par cet effort même sa persistante raison d'être, et la mise en œuvre des facultés les plus hautement créatrices pour une réalisation devenue seulement plus difficile, étant donné que la tâche de la création des symboles se pose le plus souvent de nos jours comme étant le problème de la concrétisation de l'abstrait.

J. Pérès.

1. Ajoutons qu'un animisme exempt d'anthropomorphisme, progrès vers une compréhension d'existences de plus en plus différentes de l'existence personnelle, peut se rencontrer chez les esprits les plus émancipés des mythologies. Lucrèce nous en offre un exemple dans son épisode tout réaliste des transformations de l'eau.

Analyses et Comptes rendus

I. — Psychologie.

Dr Morton Prince. — La Psychologie du Kaiser, trad. de l'anglais, in-8°. Paris, F. Alcan.

Depuis plus d'un demi-siècle, quelques neurologistes ont appliqué leur science à l'étude psychopathologique de quelques hommes célèbres, surtout dans la politique. Ainsi ont fait Moreau (de Tours), le Dr Jacoby dans son livre sur La sélection chez l'homme, en Angleterre en Irlande, en Allemagne, Wiedemeister dans son *Cäsarenwanhsinn* et beaucoup d'autres. C'est une étude de cette nature sur la folie du pouvoir absolue qui nous est présentée par le Dr Morton Prince, si connu en son pays et en Europe par ses travaux sur les personnalités multiples.

En vrai psychologue, il fait remarquer que les bases du caractère doivent être cherchées dans les sentiments, les émotions, les tendances, bref ce qui constitue la vie affective, et non dans les facultés intellectuelles.

Il examine d'abord l'une des attitudes dominantes de Guillaume II : l'antipathie pour tout ce qui heurte et menace son absolutisme. Son antipathie inexorable pour la sociale-démocratie s'est exprimée en de nombreux et violents discours et par la loi de lèse-majesté appliquée avec rigueur parce qu'il juge que c'est l'Etat qu'on attaque en sa personne : on sait combien elle a valu d'années d'emprisonnement à beaucoup de ses sujets et cette antipathie égoïste n'influe pas seulement sur la politique d'un peuple, mais aussi sur la destinée de l'Europe. Elle est la cause sous-jacente d'une idée obsédante qui a déterminé toute sa conduite comme souverain. « La persistance de l'antipathie de l'Empereur est remarquable : c'est comme une obsession. Maintenant, suivant une loi psychologique, il est probable que lorsqu'une forte émotion absolument disproportionnée avec sa cause est excitée par un objet quelconque, cet objet choque un sentiment, un « complexe » d'idées et d'émotions profondément enracinées dans la personnalité, mais que la notion nettement consciente n'admet ni n'envisage. Nous en voyons journellement des exemples » (page 9).

Un des facteurs les plus importants de la psychologie de Guillaume II est sa croyance inébranlable en sa mission divine; il règne par droit divin et est responsable devant Dieu seul. C'est la justification de son autocratie. Il agit suivant sa seule conscience, jugeant

seul ce qu'il doit faire pour l'hégémonie de l'Allemagne, pour le bonheur de son peuple et la germanisation des autres peuples. Sa volonté n'admet aucune résistance et tous les moyens sont bons puisqu'il les choisit : car il est « l'oint du Seigneur ».

« L'illusion du droit divin est intéressante au point de vue psychologique, parce qu'elle ressemble de très près aux illusions caractéristiques de l'affection mentale du délire, et se comporte comme elles. Ceci ne tend pas à dire ce qu'il serait en effet absurde d'affirmer, comme certains l'ont fait, que le kaiser est atteint de délire, mais il est certain que chez des gens normaux, nous trouvons les prototypes de troubles mentaux existant dans des conditions mentales anormales. »

« L'idée fixe du kaiser, est, d'après les lois psychologiques, déterminée par des *désirs*, désir de gouverner seul et autocratiquement la Prusse et l'Europe, désir d'être seul arbitre et directeur des destinées impériales ; désir de se considérer comme l'instrument du Seigneur et de « suivre son chemin ».

« Cette idée fixe avec son puissant instinct d'autorité, a éveillé chez ses partisans, *junkers* et militaristes, des sentiments de servilité qui les font céder humblement à la prérogative que le kaiser s'est arrogée, et les font adopter une attitude d'adoration.

« Nous avons donc affaire à un culte politico-religieux où le kaiser est le Leader-Dieu » (page 20).

Un autre trait caractéristique du kaiser, c'est l'hypertrophie de son *moi*, son égoïsme, son orgueil poussé jusqu'à la mégalomanie. Cela s'affirme non seulement dans son gouvernement et sa politique extérieure, mais aussi (sous une forme qui est plutôt la vanité) dans ses attitudes étudiées, dans ses changements incessants d'uniformes, de costumes et même de vêtements civils. Tout cela l'a fait traiter de comédien par quelques-uns de ses sujets. N'a-t-il pas aussi la prétention d'exceller en toute chose dans les beaux-arts et dans les lettres, etc.

En résumé, ces éléments fondamentaux du caractère de Guillaume II sont liés entre eux étroitement et s'impliquent les uns les autres. Quand on règne par droit divin, qu'on n'est responsable que devant Dieu, on n'est pas un homme comme un autre, on a le droit de briser toute résistance. De là la haine profonde contre la démocratie, négation de l'omnipotence impériale. Revenant sur cette antipathie, le Dr Morton Prince la résout psychologiquement dans la peur et la classe parmi les phobies. Dans cette courte analyse, nous ne dirons rien des pages que l'auteur a consacrées à l'état social et politique de l'Allemagne, c'est-à-dire au milieu où Guillaume II vit et agit.

On a pu remarquer le rôle important que notre auteur attribue à l'activité inconsciente ou subconsciente du cerveau dans sa constitution du caractère de l'individu : il n'y a pas lieu de s'en étonner. Parmi les psychologues contemporains, Morton Prince est l'un de ceux qui a le plus insisté sur son importance dans son étude sur la

triple personnalité de Miss Beauchamp et dans son récent ouvrage (analysé ici n° de décembre 1915) *Unconscious. Fondamental of Personality, normal and abnormal.*

II. — Sociologie.

Adolphe Ferrière. — La loi du progrès en Biologie et en Sociologie, et la question de l'organisme social. 1 vol. in-8°, 680 p. *Bibliothèque sociologique internationale*, Giard et Brière, Paris.

Cet ouvrage de grande étendue et de grande importance comprend trois parties : 1° une introduction philosophique sur la méthode en Sociologie; 2° un exposé historique et une étude critique sur la nature de l'organisme social; 3° la recherche de la loi du progrès en Biologie et en Sociologie. Les deux premières parties ne sont qu'une préparation à la troisième qui est de beaucoup la plus considérable et qui mérite un examen particulier.

C'est dans cette troisième partie que le progrès est étudié sous les trois formes, biologique, psychologique et sociologique, formes d'inégale valeur mais dominées toutes trois par une même loi.

I. *Progrès biologique.* — La caractéristique de l'être vivant est le pouvoir de réagir aux forces qui s'exercent de l'extérieur et qui sont pour lui soit un danger, soit une aide. Tout être vivant est pourvu, par la nature même de son organisation, d'une activité spontanée et propre qui le préserve des dangers ordinaires et qui lui permet, d'autre part, d'emprunter aux choses du dehors les éléments nécessaires à son entretien et à son développement.

Cette activité spontanée ne reste pas uniforme, attachée à une structure fixe qui se perpétuerait à travers le temps dans des exemplaires toujours identiques. L'auteur repousse avec énergie les conceptions statiques qu'il juge inconciliables avec les phénomènes vitaux. Toutes ses préférences vont au « dynamisme », à « l'évolution créatrice » de Bergson, au « devenir » qui, par le simple jeu des activités spontanées, est d'ordinaire un progrès, mais dont l'ascension vers le mieux se fait plus rapide et plus sûre, à mesure que l'inconscient fait place à l'esprit, et l'instinct à la volonté réfléchie.

La réaction se perfectionne, parce qu'elle est suivie de sanction. C'est la douleur qui corrige les écarts d'une activité maladroite. Au contraire, toute activité, bien appropriée aux circonstances du milieu où elle s'exerce, favorise l'essor vital et confère à l'agent une satisfaction qui est la marque d'un accroissement de puissance.

La sanction opère un premier triage qui élimine les incapables et laisse seuls en présence les mieux doués. C'est alors qu'intervient la concurrence qui stimule les individus et les porte à se dépasser mutuellement. Sous la pression continue de la lutte pour des avantages nouveaux, l'adaptation devient de plus en plus riche et délicate.

Des variations de structure et, par suite, de fonctions arrivent même à se produire dans la matière organique qui, malgré les apparences, apparaît essentiellement plastique, lorsque l'observation n'est pas renfermée dans un espace de temps trop restreint. Les types organiques se séparent par des caractères de plus en plus tranchés, et, dans l'enceinte de chaque groupe, les espèces s'enrichissent de fonctions diverses et de plus en plus fines pour mieux approprier leur conduite aux influences souvent très subtiles que leur genre de vie les oblige à discerner, sous peine de douleur et de destruction.

Mais ces fonctions multiples et diverses ne peuvent s'exercer avec pleine efficacité qu'à la condition d'être reliées entre elles et d'aboutir à un centre commun. L'auteur appelle tout particulièrement l'attention sur cette « synergie », cette « concentration », cette unité organique. Il pense, non sans justesse, que pour la mesure du progrès, il faut tenir compte plus encore de l'harmonie organique que de la complexité des fonctions dont l'activité s'exercerait d'une façon anarchique.

II. *Progrès psychologique.* — « Les grands traits de l'évolution biologique se reproduisent dans le domaine de l'esprit. » D'ailleurs l'esprit ne forme pas un domaine sans communication et sans rapport avec l'organisme. En dehors du moi partiel que la conscience révèle, il y a lieu de considérer le « moi global ». Ce moi plus étendu comprend, outre la pensée, les fonctions aujourd'hui reléguées dans l'inconscient et qui ne manifestent plus leur présence que dans les cas pathologiques. L'automatisme de ces fonctions est précieux, parce que, grâce à lui, beaucoup d'opérations s'accomplissent d'elles-mêmes avec une sûreté suffisante et parce qu'elles laissent à l'esprit la liberté de porter toute son attention sur des objets ou des faits nouveaux. Il résulte de cette économie d'efforts que la perception devient plus pénétrante et que la connaissance de la nature des choses gagne en précision.

Cependant, la connaissance immédiate est peu de chose en comparaison de celle qui naît de la rencontre et du choc des idées internes. C'est dans ce laboratoire intérieur de la réflexion, — laboratoire maintenu toujours en activité par les intérêts variés de la vie, — que les fonctions intellectuelles se diversifient et deviennent, chacune dans sa sphère propre, plus capables, « de savoir et par suite de pouvoir ».

Ici encore, la variété ne doit pas être de la dispersion et de l'incohérence. La puissance de l'esprit est en rapport avec la concentration du moi qui tend de plus en plus à l'unité. Si l'animal arrive à l'individualité, l'homme parvient seul à la personnalité, dont la force et la valeur se mesurent précisément au degré de cohésion atteint. « Conscience, attention, effort, autant de *synergies*, d'expressions du moi se ramassant en quelque sorte sur soi-même pour mieux s'opposer aux forces contraires, pour mieux leur résister, pour mieux les vaincre. » (P. 247.)

Il ne suffit pas que la volonté soit forte. Il faut de plus qu'elle soit dirigée vers le vrai bien. Ce qui sert le plus à lui imprimer cette direc-

tion, c'est la sanction. Toute erreur pratique se traduit par la souffrance. Mais cette souffrance est bienfaisante, parce qu'elle oblige l'esprit à revenir sur un acte suivi de conséquences fâcheuses, à reconnaître sa faute et à chercher à en éviter le retour. Elle devient ainsi un guide pour la pratique. Elle fait que l'individu devient plus capable « d'interpréter les expériences passées, de leur conférer un ordre de valeur juste et d'en tirer profit pour une plus complète maîtrise de soi et une plus grande sûreté dans le choix des buts à atteindre et des moyens de les atteindre » (p. 388).

III. *Progrès sociologique.* — L'individu isolé n'existe pas : l'homme ne vit et ne se développe que dans et par la société. Ce n'est pas cependant qu'il ressemble aux cellules organiques et que, par sa réunion avec les autres membres de la société, il contribue à former une sorte de grand être social qui aurait les vraies caractéristiques de la vie. Si certains auteurs se sont crus autorisés à doter les sociétés d'une conscience centrale, ils l'ont fait par suite de vues métaphysiques que la méthode scientifique condamne. A considérer les choses dans leur réalité, il y a plutôt opposition entre les sociétés et les organismes vivants. Car « l'organisme animal n'est conscient de soi que dans le tout, et l'organisme social n'est conscient de soi que dans ses éléments : là est la grande différence » (p. 157).

Cependant, il suffit que les sociétés soient composées de vivants pour que les lois biologiques et psychologiques leur soient applicables.

Qu'est « l'être social »? C'est, dit l'auteur, « une coopération organisée d'êtres humains, l'idée de coopération exprimant celle d'un but poursuivi en commun, et l'idée d'organisme celle d'une division du travail ». Car pour que les activités mises en commun puissent produire leur maximum d'effet utile, il est nécessaire qu'elles se diversifient et qu'ainsi elles arrivent à mieux s'adapter, tant à l'infinie diversité des choses qu'à la mobilité incessante des états sociaux.

Mais la diversité dans les fonctions sociales deviendrait bientôt, comme en sociologie, une source d'incohérence et de désordre, si tous les membres de la société étaient également libres d'exercer leur activité, au hasard de leurs fantaisies et d'après leurs croyances souvent erronées. D'où la nécessité d'une harmonie sociale qui est le fruit de l'expérience et qui doit être maintenue par un pouvoir central.

L'expérience dont il s'agit ici ne doit pas être bornée à un court espace de temps. Les politiques à courte vue ne considèrent que les avantages immédiats. Myopie intellectuelle bonne pour la masse qui ne voit que le moment actuel et qui ne s'attache qu'à des intérêts particuliers. L'élite, sans laquelle il n'y a point de progrès social, a un tout autre rôle. Elle doit « substituer à l'empirisme de la masse les clartés de l'intelligence réfléchie »; elle doit être l'expression de la raison pratique qui s'est développée au cours des âges par les innombrables expériences que l'histoire a enregistrées et dont le sens a pu de mieux en mieux être dégagé.

Avec le temps, la vie sociale s'améliore. Le progrès s'enregistre dans l'inconscient, dans les traditions, dans les préjugés qui, suivant le mot emprunté à Faguet, correspondent à l' « instinct animal ». Ces habitudes sociales ont leurs raisons d'être, et leur durée est une présomption en leur faveur.

Cependant elles ne sont pas intangibles. L'esprit critique a raison de les soumettre à l'examen pour éprouver leur valeur et pour voir si les circonstances n'exigent pas leur suppression ou, du moins, des modifications mieux appropriées à un état social lui-même modifié. C'est là une opération toujours utile, parfois même nécessaire. Mais il ne faut pas oublier qu'elle détruit et qu'elle n'édifie pas.

Soucieuse de faire œuvre positive, l'élite doit se mettre en quête de moyens nouveaux pour imprimer à la société un nouvel élan. Le libéralisme qui encourage l'esprit critique favorise aussi l'esprit d'iniative. Des dangers sont toutefois à redouter. Aux époques de crise et de révolution, il se produit souvent un bouillonnement exagéré d'idées et de projets qui ne sont pas tous inspirés par la sagesse pratique. Une sorte de fièvre agite tout le corps social et n'épargne pas toujours les intelligences les plus lucides et les plus fermes.

Le mal est encore bien plus redoutable, lorsqu'une élite qui a montré une supériorité réelle dans les genres les plus variés, est aveuglée par l'orgueil et, malgré les apparences de la sagesse et de la science, devient la dupe des pires sophismes. Par une allusion transparente aux événements actuels, M. A. Ferrière, qui tout en appartenant à un pays neutre ne professe pas le *poncepilatisme* dans les questions de droit et de moralité, flétrit la transmutation des valeurs dont Nietzsche s'était fait l'apôtre et qui reçoit aujourd'hui une triste application : « Le mal peut être décrété bien, le viol d'une neutralité jurée être qualifié d'excusable. Mais la nature et la conscience sont solidaires. Les plus hautes individualités d'un peuple violateur des droits sont avilies par le crime collectif et leur raison se fait l'esclave d'une casuistique répugnante ; au contraire les plus humbles citoyens d'un pays qui incarne la défense du droit sont élevés, en leur âme et conscience, au rang de héros. » (P. 661.)

La raison ne peut être que « la servante du bien », du droit et de la justice. C'est elle qui a triomphé dans le passé. C'est elle qui triomphera dans l'avenir. « *Le progrès humain est l'incorporation graduelle de la raison dans le monde, du permanent dans le contingent ; l'être humain est l'ouvrier de cette œuvre gigantesque, le but en est l'accroissement de puissance de l'esprit, par la voie de l'accroissement des individus et des sociétés.* »

On ne peut guère mieux dire.

L'étude sur le progrès de M. A. Ferrière est une œuvre longuement mûrie, appuyée d'une érudition solide, inspirée par les idées de droit et de moralité ; une œuvre propre à attirer l'attention du lecteur compétent et digne de la retenir. ARTHUR BAUER.

Notices bibliographiques

Pierre Duhem. — La Science allemande. Paris, Hermann, 1915.

Sous ce titre, M. P. Duhem a réuni en un petit volume quatre leçons données à Bordeaux, plus un article paru cette année même dans la *Revue des Deux Mondes*. Ces leçons méritaient d'être recueillies; la lecture en est des plus instructives. Ce n'est pas trop de dire que la pensée étrangère était en chemin de réduire en servitude la pensée française. Il est temps de nous ressaisir enfin et de retrouver notre vue claire. Non point, certes, que le génie allemand ne possède ses propres et grandes qualités : mais le génie français garde les siennes, et sa contribution n'est pas la moindre, qu'il s'agisse des sciences de raisonnement, des sciences expérimentales ou des sciences historiques.

L'esprit de finesse, tel que Pascal le définit, voilà la marque du génie français; l'esprit de géométrie, la marque du génie allemand. A l'esprit de finesse revient l'invention, la clarté, le bon sens, mais aussi l'impatience et la précipitation; à l'esprit de géométrie le souci de l'exactitude, la ténacité, mais encore une défiance excessive de l'intuition, avec une tendance à « déduire » aux dépens du sens commun.

Les exemples en abondent. La grande machine de Hegel nous en offre le plus éclatant exemple en métaphysique. En mathématique n'ont pas manqué davantage des logiciens à outrance dont la critique sans mesure, déclarait lui-même le géomètre Félix Klein, risque d'anéantir à la fois le désir des découvertes et la puissance d'enfanter.

L'Allemand est dépourvu de finesse. « Le grand art de passer directement de la compréhension à l'application, écrit le prince de Bülow [1], ou même le talent plus grand de faire ce qu'il faut en obéissant à un sûr instinct créateur, et sans réfléchir longtemps ni se casser la tête, voilà ce qui nous a fait défaut et ce qui nous fait encore défaut maintes fois. »

Cette même imperfection, dans les sciences, rend le génie allemand peu propre à découvrir les principes. Il ne trouve vraiment à s'exercer que pour faire produire à ces principes, une fois découverts, tous les corollaires dont ils sont gros, pour tirer toutes les conséquences, jusqu'aux plus éloignées, des hypothèses précisées et affermies par l'intuition.

Il faut, pour que l'esprit allemand s'attache utilement à un chapitre

1. *La Politique allemande*, traduction de M. Herbette, Paris, 1914.

de nos connaissances expérimentales, que la déduction y soit devenue possible, sinon même le raisonnement mathématique : et dès lors il y accomplit un travail admirable, comme il est arrivé dans la chimie, dont on sait que l'essor en Allemagne, depuis cinquante ans, a été prodigieux. Encore ici son défaut de finesse l'expose-t-il à donner dans deux travers, — soit à imposer la forme déductive, voire la forme mathématique, à une science d'observation qui n'est pas propre à la revêtir, soit à méconnaître qu'une science dont les principes ont été tirés de l'expérience reste toujours justiciable de l'expérience.

Il ne serait pas moins frappant de confronter, en histoire naturelle, l'œuvre de Linné avec celle des Jussieu, l'œuvre de Hæckel avec celle de Darwin.

Mais que sera-ce en histoire ! Ici l'esprit de finesse garde forcément le premier rôle. Les Allemands ont prétendu soumettre le « sens » de l'historien à ces règles machinales de recherche qu'ils décorent du nom « de méthode historique ». Mais il ne peut y avoir « méthode » qu'autant qu'il y a déduction, et nulle part ailleurs. Cette histoire à la mode allemande, qui veut être une histoire déductive, arrive à n'être que mensongère. « De principes qu'elle pose comme assurés, elle prétend tirer avec rigueur des conséquences qui ne peuvent manquer d'être vraies » : et si les faits ne s'accordent pas, c'est tant pis pour les faits; ce sont eux qui se trompent, non les conclusions du syllogisme. Relisez ce qu'en a écrit jadis Fustel de Coulanges.

On trouvera ici l'exemple amusant d'un certain *Honoré d'Autun* dont l'historien Endres a fait *Honoré de Ratisbonne*. Nous n'ignorons pas non plus que dans les récentes éditions allemandes des *Commentaires* sont supprimés comme apocryphes les passages où César affirme que la Gaule s'étendait jusqu'au Rhin. Faut-il rappeler encore que les noms de Lavoisier et de Pasteur sont omis délibérément en des ouvrages spéciaux publiés par nos savants voisins ?

Une dernière leçon pourrait être ajoutée aux leçons de M. Duhem : elle concernerait la psychologie et l'esthétique, et je crois bien que la distinction entre l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie n'y paraîtrait pas moins instructive que dans les chapitres précédents. Mais ce n'est pas le dessein de M. Duhem, de contester la valeur des savants d'outre-Rhin, et nous ne commettrons pas l'erreur de rabaisser les solides qualités du génie allemand, en estimant les nôtres à leur prix.

L. Arréat.

Maurice Neeser, docteur en théologie. — Le problème de Dieu. Neuchâtel.

Tous ceux qui se sont attachés à déterminer le caractère propre de la philosophie française, M. Boutroux, M. Bergson, M. Delbos, sont d'accord pour déclarer que notre nation est surtout soucieuse de la

clarté, qu'elle sacrifie volontiers la rigueur systématique des théories à la précision des idées. Nous ne saurions attendre les mêmes caractères des étrangers qui écrivent en français, mais qui n'ont pas la même tournure d'esprit que nous : la lecture de leurs livres est plus laborieuse, mais nous sommes quelquefois (et c'est ici le cas) bien payés de notre peine.

M. Neeser montre d'abord que nous ne pouvons donner de l'existence de Dieu une démonstration mathématico-physique ; les arguments fameux que l'on développe sous le nom de preuves de l'existence de Dieu, renferment une pétition de principe ou ne sont pas concluants. Pourtant la critique qu'il fait de l'argument ontologique nous paraît quelque peu superficielle : ce qui fait le fond de notre raison, ce n'est pas l'idée de Dieu, mais la croyance à l'existence de Dieu ; cette croyance peut être légitimée par de bonnes raisons, mais elle ne présente pas la même physionomie que nos certitudes scientifiques. Lorsque nous en venons à parler de la nature et des attributs de Dieu, nous ne devons pas nous faire illusion sur la valeur de nos affirmations, car nous ne raisonnons jamais que par analogie et ici toutes nos analogies sont trompeuses : nous ne devons nous faire de Dieu ni une idée endo-physique ni une conception exo-physique et il faut nous défier de toutes les formes de l'anthropomorphisme.

Nous n'entreprendrons pas d'examiner les deux derniers chapitres ; ils sont d'un théologien et non d'un philosophe. L'auteur soutient que les dogmes du christianisme concilient toutes les exigences légitimes du transcendantalisme et de l'immanentisme. Mais il nous sera bien permis de constater que M. Neeser y est plus obscur que jamais ; il prouve par son exemple que lorsque nous entreprenons de parler sur ces matières, nous continuons d'employer des mots auxquels il est difficile d'attacher un sens précis.

E. Joyau.

Correspondance

Paris, le 13 décembre 1915.

Monsieur le Directeur,

Dans la *Revue philosophique* de décembre 1915, un de vos distingués collaborateurs, M. Lionel Dauriac, publie une étude intitulée : *La forme et la pensée musicales*, qu'il présente ainsi : « Les pages qu'on va lire peuvent être considérées comme l'essai d'une remise au point d'une thèse soutenue il y a plus de vingt ans par M. Combarieu, vivement combattue en son temps, que j'ai discutée, non sans véhémence, ici même. »

Voulez-vous me permettre d'ajouter un mot?

M. Dauriac montre une érudition philosophique et une courtoisie auxquelles je suis sensible; mais pour me « remettre au point », il emploie une méthode qui me paraît inadmissible et dont je voudrais que vos lecteurs soient juges. C'est en 1893 que sous la forme d'une thèse pour le doctorat ès lettres, — œuvre de jeunesse, dernier exercice scolaire — j'ai développé une idée sans laquelle l'esthétique musicale me paraît être un chaos inextricable. Cette idée peut être ainsi résumée : « La musique n'est pas un art purement formel de la construction sonore; elle n'est pas davantage l'expression adéquate des émotions, lesquelles, si on les prend comme matière brute fournie par l'expérience, ne sauraient être pour le compositeur qu'une source d'incohérence, de désordre et même de laideur. Le musicien fait une œuvre d'intellectualité très fine : *il pense avec des sons, sans concepts*; son langage a *un sens*, parfaitement clair pour quiconque a le sentiment musical, mais un sens qui échappe à toute traduction verbale. En cela consiste la véritable originalité de l'art musical. »

On m'a fait des objections, au moment où cette thèse était soutenue. M. Dauriac lui-même a été un contradicteur intéressant. Mais, depuis 1893, je crois avoir étayé mes idées de plus d'un argument nouveau! Je les ai reprises, au Collège de France, dans un cours de six années que j'ai résumé en trois ouvrages : *La musique, ses lois et son évolution* (chez Flammarion), *La musique et la magie* (chez A. Picard) et une *Histoire générale de la musique*, dont les deux premiers volumes ont paru chez A. Colin. Dans ces divers ouvrages, où l'observation précise des faits musicaux remplace la méthode qui consiste à traiter un problème à l'aide de citations empruntées aux philosophes de tous les temps et de tous les pays, j'ai répondu aux observations qui m'avaient été faites, je me suis attaché à dissiper les malentendus qui sont fréquents dans une matière aussi délicate. Je crois avoir réfuté les objections (une de mes réponses a eu l'hon-

neur d'être reproduite, dans son discours de réception à l'Académie française, par un savant qui s'intéressait à ce débat et qui n'est autre que Henri Poincaré).

Or, M. Dauriac laisse complètement de côté tout ce que j'ai dit et écrit depuis 1893. La lecture de mes livres aurait-elle accéléré ou ralenti ce vague retour à résipiscence que je crois voir dans son dernier article? Je n'en sais rien. En tout cas, M. Dauriac aurait dû indiquer l'état actuel de la question à laquelle il veut bien s'intéresser, dire s'il admettait les réponses faites à de vieilles objections et ce qu'il pensait des arguments, tirés de l'histoire générale, que j'ai fournis. Faute de quoi, il me permettra de penser, au moment où il veut fixer l'heure, que sa montre retarde.

Veuillez agréer, monsieur le Directeur, l'hommage de mes meilleurs sentiments, J. Combarieu.

L'involution naturelle.

Résumé d'une note de M. le Dr **J. Muzzioli**. — Sur la Théorie de l'Involution du Dr Henri Marconi. — *Coenobium*, août-septembre 1915, en réponse à la critique que M. M. Solovine a publiée dans la *Revue philosophique* sur les études de M. Marconi, juin 1915.

Le philosophe, M. Solovine, de Paris, essaye avec trois longues pages de l'importante *Revue philosophique* de M. Ribot une critique jusqu'au fond de l'œuvre bien connue de M. Marconi : *Histoire de l'Involution naturelle*, récemment parue (Maloine, Paris. *Coenobium*, Lugane éditeurs).

M. Solovine croit suffisant son jugement de la nouvelle et volumineuse œuvre de M. Marconi, comme il paraît, d'après la lecture de la première partie et de quelques chapitres de la seconde. Il ne dit rien de la troisième, qui est la principale.

On doit reconnaître que M. Solovine n'est pas le seul parmi les savants d'Europe, et spécialement de France, à juger l'œuvre de Marconi d'après la lecture incomplète de ses parties, et à le juger pour un travail déductif et de Métaphysique.

« Au point de vue métaphysique il y a beaucoup à prendre dans votre ouvrage », écrivait à l'auteur l'illustre philosophe de Paris, M. Hébert; et en ajoutant que les théories de M. Marconi se rattachent à la pure doctrine de Descartes, saint Augustin, Platon, il s'en félicite avec l'auteur en lui disant : « Vous voyez que vous avez, philosophiquement, de grands ancêtres »; à peu près se sont exprimés d'autres savants illustres.

L'hypothèse de M. Marconi n'est pas déductive; elle est, au contraire, rigoureusement inductive. Si l'intuition de la vérité naturelle a pu sortir très nette du cerveau de l'auteur avant qu'il ait pu donner la démonstration complète, on ne peut pas par cela affaiblir la solidité de la méthode inductive à laquelle l'ouvrage s'est conformé.

Toutes les idées géniales s'éclairent dans le cerveau des vrais savants avant qu'ils aient préparé à leur appui une série de faits démonstratifs. A la lumière de la nouvelle idée ils doivent recommencer l'examen des faits naturels; et s'il n'y a pas de contradiction, mais, au contraire, on a trouvé le soutien de l'intuition, alors des faits étudiés ils induisent leur idée.

Pour cela en présentant la nouvelle théorie ils suivent correctement les données de la science positive et de la méthode inductive.

On dira, peut-être, que les grandes idées sont en général déductives — inductives; mais cela ne change rien à la valeur scientifique des mêmes idées et à la validité de la science positive.

M. Marconi, en son œuvre, met en vue les diverses conclusions organiques principales, et démontre qu'on trouve en elles une accumulation ininterrompue de stigmates réductifs, de façon que du type « Mammifère » on descend au type « Amphibien », au type « Poisson », au type « Ver ». Avec une étude merveilleuse sur les œufs, il donne la preuve embryogénétique du procès involutif qui a agi sur les types susdits, en faisant voir les œufs jaunis à ce procédé dégénératif, qui fait déjà dans le Mammifère l'œuf *oligolécite*, c'est-à-dire avec le protoplasme intègre, mais avec une petite quantité de matériel de refus; dans l'Amphibien il le fait *panlécite*, c'est-à-dire avec le protoplasma intègre mais avec beaucoup de matériel de refus; dans le Poisson il le fait *télolécite*, c'est-à-dire avec le protoplasme en grande partie détruit et constitué de matériel de refus; dans le Ver il le fait *alécite*, avec le protoplasme non seulement plus réduit encore, mais avec la Lécitine, ou matériel de refus accumulé, complètement résorbé et disparu à cause de la misère croissante, de l'économie organique de l'embryon monodermique.

De ces données, que le critique de Paris aurait dû discuter, M. Marconi a tiré son idée de l'Involution.

On ne comprend pas comment les évolutionnistes peuvent prétendre que d'un œuf au maximum de la dégénération (Amphioxus) on peut dériver un œuf que la dégénération n'a pas encore dommagé, tandis qu'au contraire il est facile d'affirmer qu'un œuf plus dégénéré descend d'un œuf moins dégénéré.

L'illustre Solovine doit essayer d'étudier ces organismes énigmatiques, et doit faire ce qu'a fait l'auteur de l'*Histoire de l'Involution* qui a réfléchi et étudié pendant dix ans les faits embryologiques, qui n'ont rien à voir avec Hegel et Schelling, mais qui nous indiquent spécialement la vérité. Il pourra alors se persuader, malgré son dédain pour les études de l'illustre biologue de Jerni, qu'il n'y a pas à s'étonner du fait que beaucoup parmi les premiers savants du monde ont une opinion bien différente de la sienne, et que, même le père de l'évolutionnisme moderne, Ernst Haeckel, a honoré M. Marconi en déclarant que son travail était œuvre de haute doctrine et digne de la plus grande considération.

Revue des périodiques étrangers

Scientia.

(Année 1914).

Durkheim : *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales.* — L'article a pour but d'éclaircir et de préciser une des thèses soutenues par l'auteur dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse* : la possibilité d'expliquer scientifiquement une des particularités les plus caractéristiques de notre nature, je veux dire sa dualité constitutionnelle.

De cette dualité les religions ont toujours eu un sentiment très vif : elles ont conçu l'homme comme formé de deux êtres radicalement hétérogènes, le corps d'un côté, l'âme de l'autre, substantiellement différents, largement indépendants l'un de l'autre, le corps périssable, l'âme immortelle, le premier faisant partie intégrante de l'univers matériel, la seconde ayant pour patrie le monde des choses sacrées et à ce titre étant investie d'une dignité toujours refusée au corps. L'analyse psychologique vient, en un sens, confirmer cette croyance universelle des religions : elle retrouve dans notre vie intérieure la même dualité. « Notre intelligence comme notre activité présentent deux formes très différentes : il y a les sensations et les tendances sensibles d'un côté, la pensée conceptuelle et l'activité morale de l'autre ». Nos appétits sensibles, nécessairement égoïstes, ont pour objet notre individualité seule. Par contre l'activité morale, puisqu'elle recherche des règles de conduite susceptibles d'être universalisées poursuit des fins impersonnelles. De même, dans l'ordre intellectuel, une sensation est liée étroitement à un organisme individuel : il y a en elle une spécificité variable avec les individus et qui la rend rigoureusement incommunicable. Au contraire les concepts sont communs à une pluralité d'hommes : « ils sont le produit d'une élaboration collective et ils expriment la collectivité anonyme qui les emploie ». Aussi parce qu'ils sont communs les concepts sont l'instrument de tout commerce intellectuel. La dualité de la nature humaine est donc vérifiée par les faits. Il y a d'une part notre individualité et plus spécialement notre corps qui la fonde; de l'autre tout ce qui, en nous, exprime autre chose que nous-même. » Notre vie psychique a « un double centre de gravité ». Il n'y a pas seulement entre ces deux groupes d'états de conscience différence d'origine et de propriétés. Il y a encore entre eux véritable antagonisme. Tout

acte moral suppose une lutte contre nos instincts et nos penchants égoïstes, il implique, comme l'a montré Kant, un sacrifice qui, pour être parfois joyeusement consenti, n'en laisse pas moins d'être réel. La vie morale est remplie par l'antagonisme entre l'égoïsme et l'altruisme, sans que l'un ou l'autre, en fait, triomphe définitivement. On retrouve aussi dans l'ordre de nos connaissances un double centre de gravité. Nous ne comprenons qu'à condition de penser par concepts. Mais en fait la réalité sensible n'entre jamais d'elle-même et complètement dans le cadre de nos concepts : pour la rendre assimilable à l'esprit, il faut lui faire violence. Jamais nos concepts ne réussissent à traduire intégralement nos sensations en termes intelligibles. L'idéal d'une science qui exprimerait adéquatement tout le réel est un idéal dont on peut bien se rapprocher sans l'atteindre jamais.

Comment expliquer la dualité et l'antinomie de la nature humaine?

Le monisme tant empiriste qu'idéaliste a essayé en faisant de la dualité de l'homme une simple apparence.

Le monisme empiriste ramène les concepts à des sensations plus ou moins élaborées : les concepts seraient des groupes d'images similaires auxquelles un même mot « donnerait une sorte d'individualité ». Mais ils n'auraient pas de réalité en dehors des sensations. L'activité morale ne serait qu'un aspect de l'activité intéressée : obéir au devoir c'est obéir à l'intérêt bien entendu. Le concept ne saurait s'opposer à la sensation dont il tient l'existence pas plus que l'acte moral à l'acte égoïste dont il procède. Le problème de la dualité de la nature humaine disparaît : l'homme en son fond est un. Mais outre que l'empirisme n'explique pas comment l'inférieur pouvait devenir le supérieur, comment la sensation individuelle pouvait devenir le concept impersonnel, comment l'intérêt pouvait se muer en désintéressement, il se heurte aux faits qui posent la question. L'homme s'est toujours senti divisé contre lui-même et il s'est attaché aux croyances qui atténuaient ces divisions inévitables et leur donnaient un sens. On ne saurait admettre que cet état de malaise universel ait été le produit d'une simple aberration, que l'expérience n'ait pas dissipé cette erreur si vraiment la nature de l'homme le prédisposait à vivre harmoniquement.

Pour le monisme idéaliste, la réalité est une : elle est faite uniquement de concepts, comme pour le monisme empiriste elle est faite exclusivement de sensations. Dès lors il ne peut y avoir aucune opposition fondamentale ni entre le monde et nous ni entre les différentes parties de nous-mêmes. Mais alors on devrait constater que la dualité de notre nature, si profondément analysée par M. D., s'atténue à mesure que nous pensons davantage par concepts, c'est-à-dire à mesure que la science se développe. En fait il n'en est pas ainsi : il semble au contraire que l'inquiétude humaine aille en croissant. Les religions, expression de l'expérience vécue par l'humanité, insistent sur

les contradictions intimes de l'homme. D'autre part l'idéalisme se trouve en présence de difficultés inverses de celles qu'a rencontrées l'empirisme. Si l'on n'a jamais expliqué comment l'inférieur a pu devenir le supérieur, comment la sensation en restant elle-même a pu devenir le concept, on ne peut pas davantage comprendre comment le supérieur est devenu l'inférieur, comment le concept a pu s'altérer de lui-même de façon à devenir la sensation.

Monisme empiriste ou monisme idéaliste ces deux doctrines supprimaient le problème de la dualité de la nature humaine bien plus qu'elles ne le résolvaient. D'autres théories se sont bornées à affirmer le fait qu'il s'agissait d'expliquer mais sans en rendre compte.

Il y a d'abord l'explication ontologique de Platon. L'homme est double puisqu'il est le point de rencontre de la matière inintelligente et des Idées, deux mondes qui étant naturellement contraires sont nécessairement en conflit. Mais cette réponse « se borne à hypostasier les deux aspects de la nature humaine sans en rendre compte. Dire que nous sommes doubles parce qu'il y a en nous deux forces contraires, c'est répéter le problème en des termes différents, ce n'est pas le résoudre. » De plus l'hypothèse platonicienne n'explique pas comment le monde de la matière et le monde des Idées que tout oppose et qui devraient s'exclure, tendent pourtant à s'unir et à se compénétrer pour donner naissance aux êtres contradictoires que nous sommes. Pourquoi l'Idée qui, par définition possède la plénitude de l'être, se suffit à elle-même, n'a besoin que d'elle-même pour exister s'abaisserait-elle vers la matière? Pourquoi de son côté la matière aspirerait-elle vers le principe contraire dont elle est la négation?

La théorie dont on se contente le plus couramment n'est pas plus explicative : on fonde le dualisme de la nature humaine sur l'existence en nous de deux facultés antithétiques : par la sensibilité nous pensons sous les espèces de l'individuel, par la raison sous les espèces de l'universel et de l'impersonnel. Kant a insisté sur le contraste de l'activité rationnelle et de l'activité sensible. Mais si l'analyse psychologique qui amène à cette classification est exacte, elle ne résoud pas le problème. Il s'agit de savoir comment l'aptitude à vivre d'une vie personnelle et l'aptitude à vivre d'une vie impersonnelle, en dépit de leur opposition coexistent dans un seul et même être; il ne s'agit pas de savoir quel nom il convient de leur donner.

On s'est généralement contenté de cette réponse purement verbale puisqu'on considère la nature mentale de l'homme comme une donnée ultime dont il n'y a pas à rendre compte. Mais l'esprit humain n'est qu'un système de phénomène : à ce titre, comme tous les autres systèmes de phénomènes observables, il n'est pas en dehors et au-dessus de l'explication scientifique; en particulier le dualisme de la nature humaine, bien loin qu'il doive être considéré comme une donnée irréductible de notre nature, doit recevoir une explication positive.

Cette explication M. D. la trouve dans les principes généraux de

son système sociologique. « La dualité de la nature humaine, dit-il, n'est qu'un cas particulier de cette division des choses en sacrées et en profanes qu'on trouve à la base de toutes les religions, et elle doit s'expliquer d'après les mêmes principes. » C'est ce que M. D. a tenté de faire dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Les choses sacrées sont « des idéaux collectifs qui se sont fixés sur des objets matériels ». Les idées et les sentiments élaborés par une collectivité sont investis de ce fait d'une autorité énorme : les individus se les représentent sous la forme de forces morales qui les dominent et les soutiennent. Ces idées et ces sentiments s'imposent à nous : à leur égard nous avons des sentiments de respect, de crainte, mais aussi de reconnaissance pour le réconfort qu'ils nous donnent. Ce sont là les effets de cette opération que M. D. a analysé de façon pénétrante dans ses ouvrages antérieurs et qu'il appelle « la fusion, la communion d'une pluralité de consciences individuelles en une conscience commune ».

Mais des représentations collectives ne peuvent se constituer qu'en s'incarnant dans des objets matériels qui les symbolisent. C'est par là seulement « que les consciences individuelles naturellement closes les unes aux autres peuvent sentir qu'elles communient et sont à l'unisson ». Les choses qui jouent ce rôle de symboles participent des mêmes sentiments que les états mentaux qu'elles matérialisent. Elles sont mises à part des choses vulgaires qui n'intéressent que notre individualité : c'est en cette séparation radicale que consiste essentiellement le caractère sacré. Ces idéaux, produits de la vie collective, ne peuvent subsister qu'en pénétrant dans les consciences individuelles et en s'y organisant de façon durable. Mais en se mêlant à notre vie individuelle, ces idéaux s'individualisent eux-mêmes (chacun de nous par exemple pense de façon personnelle les dogmes de son Église) sans que pourtant, en devenant éléments intégrants de notre personnalité, ils perdent leur propriété caractéristique : le prestige dont ils sont revêtus. « Ce n'est donc pas sans raisons que l'homme se sent double : il est réellement double. Il y a réellement en lui deux groupes d'états de conscience qui contrastent entre eux par leurs origines, leur nature, les fins auxquelles ils tendent. Les uns n'expriment que notre organisme et les objets avec lesquels il est le plus directement en rapports... Les autres au contraire nous viennent de la société : ils la traduisent en nous, en nous attachant à quelque chose qui nous dépasse. Étant collectifs, ils sont impersonnels... Il est donc bien vrai que nous sommes formés de deux parties et comme de deux êtres qui, tout en étant associés, sont faits d'éléments très différents et nous orientent en des sens opposés. »

Par là s'explique tout naturellement le conflit entre nos sentiments égoïstes qui se fondent sur notre individualité psycho-psychologique et les sentiments altruistes qu'exige la vie sociale. Par là aussi s'explique la dualité entre la sensation qui exprime notre individualité

et le concept à qui M. D. attribue une origine sociale : dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* il s'est efforcé de montrer que les concepts, matière de toute pensée logique, étaient originellement des représentations collectives : leur impersonnalité prouve qu'ils sont le produit d'une action impersonnelle elle-même. Il est même probable que les catégories, ces concepts fondamentaux de la pensée logique, « ont été formées sur le modèle de choses sociales ». Le caractère douloureux de ce dualisme vient de ce que la société n'est pas le prolongement naturel et spontané de l'individu : la société a une nature propre et des exigences différentes de celles qui sont impliquées dans notre nature d'individu. Comme l'influence de la société sur l'individu augmente à mesure qu'on avance dans l'histoire, il est infiniment vraisemblable que la part de contrainte, inséparable du dualisme, ira croissant.

Nous avons insisté sur l'article de M. D. parce qu'il précise une pensée toujours cohérente et forte, et aussi, parce qu'il montre comment, par des facteurs exclusivement sociologiques, on peut expliquer des particularités caractéristiques de la nature humaine, comment la sociologie, par une évolution toute naturelle, aboutit à une psychologie.

Guignebert. *Le dogme de la Trinité. Deuxième partie. L'évolution des deux triades et les premiers conflits.* — Dans un précédent article M. G. avait étudié l'origine des deux triades primitives : orientale et occidentale, cette première ébauche du dogme de la Trinité. Il va maintenant examiner comment les progrès de la théologie les affermissent et les compliquent et comment le conflit s'engage entre ces conceptions contraires.

La triade orientale procède de la théologie du Logos sous l'impulsion des docteurs alexandrins (Origène, Tertullien) plus encore que sous l'impulsion de la foi. L'identification du Christ au Logos fait chair entraînait l'attribution au Logos d'une personnalité réelle puisque Jésus est une personne définie et, quelque opinion qu'on adoptât sur le mode de sa procession, sa subordination à Dieu, l'identification à Dieu étant impossible puisque ç'aurait été replacer Dieu en contact avec la matière et qu'on avait imaginé le Logos pour y échapper. On ne pouvait concevoir entre le Logos et Dieu que l'union hypostatique déjà établie par la théologie philonienne. Quant à l'identification de l'Esprit au Logos, encore que parfaitement légitime, elle tendait à constituer deux personnes divines seulement : mais en fait la formule baptismale qui s'imposait au philosophe chrétien comme au simple croyant maintint dans le langage des théologiens du Logos, la distinction entre le Fils et l'Esprit. Sur la nature de ce troisième terme, ils étaient perplexes : ils hésitaient à en faire autre chose qu'un don divin, à le considérer comme une personne. Quand ils s'y décidèrent, ils la subordonnèrent au Logos comme ils avaient subordonné le Logos au Père et l'unirent à lui hypostatiquement.

C'est Tertullien qui le premier a parlé de la Trinité au lieu de la triade, et cela impliquait qu'il voulait donner une théorie capable d'expliquer la juxtaposition et le rapport des trois personnes divines. Dans la théorie de Tertullien, Dieu est un quant à la substance, il est triple quant aux personnes. Il emploie pour les désigner le mot persona qui équivaut au grec hypostasis et à notre terme individu. Mais il dit aussi species, forma, gradus. Les trois personnes ne sont pas différentes en état, en substance, mais en degré, en forme, en figure. Chacune n'est Dieu que dans l'unité divine commune aux trois et qui découle toute du Père. Le Père était d'abord seul : en lui était sa raison et en sa raison son Logos. Quand le Père a créé le monde, il a proféré ce Logos enfermé jusque-là dans son cœur, en même temps Dieu acquérait la qualité de Père. Tertullien parle très peu de la procession de l'Esprit, il se contente de dire qu'il vient du Père par le Fils. Il a entrevu que dans la notion de consubstantialité des trois personnes se trouvait enfermé le moyen de maintenir, en même temps que la distinction des personnes, le principe de l'unité divine. Il a marqué nettement la distinction des personnes en les représentant comme des degrés différents de la même substance qui est toute dans le Père, et dont le Fils et l'Esprit ne sont que des dérivations et n'agissent que par délégation du Père.

Toutes ces explications d'après M. G., se heurtent à la même insurmontable difficulté : comment concilier l'unité divine avec la Trinité. Et ce n'est pas seulement parce que la substance divine apparaît sous trois espèces personnelles que cette unité semble compromise, c'est surtout parce que les trois personnes ne sont pas co-éternelles et qu'en dépit de toutes les subtilités de langage, il faut nécessairement admettre qu'il y eût un temps, pour reculé qu'il soit, où le Fils n'était pas en soi. Et il en va de même pour l'Esprit. La création du Fils et de l'Esprit par le Père s'impose donc. Mais si chacune des deux personnes subordonnées a eu un commencement provoqué par un acte de volonté du Père, comment échapper à cette conséquence que les personnes divines sont trois êtres divins distincts. D'autre part la notion même du Logos était équivoque : en tant qu'agent de la création il rentrait dans la catégorie des créatures; en tant qu'expression de la volonté divine, c'est-à-dire considéré dans son rapport avec Dieu, il se réduisait à Dieu lui-même. Il était impossible pour les théologiens du Logos de concilier ces deux aspects également nécessaires mais contradictoires du Logos.

La triade occidentale qui a trouvé son expression dans le symbole de foi romain et qui s'est développée surtout à Rome au courant du IIe siècle nous est moins bien connue que la triade orientale. Toute son évolution se fait autour de ces deux affirmations : Dieu est un et le Christ est Dieu. Partant elle a cherché la conciliation de l'unité divine et de la Trinité des personnes dans le modalisme suivant lequel Père, Fils et Esprit ne sont que trois modes, trois aspects du Dieu unique.

Personne ne doutait que le Christ fût de Dieu et à ce titre participât de la divinité. Mais la foi tendait à dépasser ce point de vue et à rapprocher Jésus de Dieu jusqu'à l'identification. Au fond c'était à cette limite seulement que le rapprochement devenait rationnellement acceptable parce que de cette façon l'unité de Dieu se trouvait rétablie : le Christ n'avait été qu'une manifestation terrestre de Dieu, comme d'ailleurs l'Esprit. Mais si dans le système modaliste, l'unité divine devenait une réalité, par contre la distinction des personnes perdait toute réalité. C'est le même Dieu qui paraît sous des aspects différents à des moments différents : la Trinité s'évanouit.

Ainsi la théologie du Logos posait bien la distinction et l'existence réelle des trois personnes de la Trinité, mais c'était en détruisant l'unité divine; le modalisme établissait nettement l'unité de Dieu, mais c'était en détruisant la distinction des personnes. C'est entre ces conceptions extrêmes que la lutte s'engagea aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Il faut lire dans M. G. les infinies subtilités auxquelles se livrèrent les théologiens pour concilier la distinction des personnes et l'unité divine. Nous nous sommes bornés à résumer ce qui dans ces débats théologiques, si éloignés semble-t-il de nos préoccupations actuelles, présente un intérêt philosophique.

C. Acqua : *Existe-t-il des phénomènes psychologiques dans les végétaux.* — Cette question, nous dit M. A., « ne peut être traitée au point de vue théorique ou métaphysique; elle doit être abordée, au contraire, avec la méthode positive de l'observation et de l'expérience. En somme c'est une question de physiologie et c'est dans les limites de cette branche de la science que nous devons chercher à la traiter synthétiquement. » On a cru que la vie psychologique était liée à la présence du système nerveux. A mesure que l'on descend dans l'échelle zoologique, le système nerveux se simplifie dans sa structure : il finit par disparaître dans les formes les plus inférieures de la vie animale. On n'a pas démontré avec certitude la présence de substance nerveuse chez les protozoaires. Les faits de conscience subissent-ils une simplification parallèle à la simplification progressive du système nerveux? Ou bien cessent-ils parce que, à un certain degré, la simplification des processus physiologiques rendrait impossible leur existence? La question scientifiquement reste pendante : toutefois, d'après M. Acqua, la continuité qui, en zoologie, lie tous les phénomènes des plus simples aux plus complexes nous conduit à penser que, même dans un infusoire, on peut porter des phénomènes psychologiques, si rudimentaires qu'ils doivent être.

Mais chez les végétaux le système nerveux manque. Faut-il admettre pour autant qu'il n'y a chez eux aucune vie psychologique. Longtemps on l'a admis en se basant sur ce fait que les végétaux ne réagissaient pas à l'égard des excitations extérieures. Or des découvertes récentes ont montré l'insuffisance de ce point de vue. D'abord

certains agents du monde extérieur (pesanteur, lumière) provoquent dans les végétaux des réactions de mouvement. On peut distinguer des zones de réception de l'excitation, des zones de conduction, des zones où a lieu la réaction et l'excitation, sans qu'il soit possible d'admettre l'existence d'un organe qui accomplirait, même embryonnairement, une fonction analogue à la fonction d'un organe central chez les animaux. Toutefois malgré l'absence d'un organe central morphologiquement déterminé, il y a, dans les organes mêmes de réception, des phénomènes de perception et d'association. Au sommet de la racine il y a combinaison d'au moins deux excitations : le géotropisme et l'hydrotropisme en sont la preuve. On pourrait voir dans les mouvements complexes de réaction qui résultent de la combinaison du géotropisme et de l'hydrotropisme quelque chose d'analogue à une résultante dans un problème de composition des forces. Mais M. A. rejette cette explication parce qu'il s'agit de matière vivante et que partant « on ne saurait réduire le cours de processus physiologiques au type de processus purement mécaniques ». D'ailleurs les mouvements d'héliotropisme positif ou négatif établissent la possibilité d'un acte, élémentaire, de perception sensible chez les végétaux. De même il est des phénomènes qui, au dire de M. A. établiraient l'existence de phénomènes de mémoire dans les végétaux : les feuilles composées de certaines plantes s'ouvrent pendant le jour et se ferment pendant la nuit, ces mouvements étant provoqués par la lumière. Mais quand on maintient ces plantes à l'ombre, le mouvement s'accomplit régulièrement aux mêmes heures, continue un certain temps puis cesse complètement. Il y a là, semble-t-il, un phénomène de mémoire : la plante se rappellerait l'excitation lumineuse et accomplirait le mouvement même quand l'excitation ne se fait plus sentir. En tout cas, indéniablement, nous trouvons dans les végétaux la fonction de conserver les impressions d'excitations précédemment reçues.

Les phénomènes de réaction à l'égard des excitations des agents extérieurs sont les mêmes chez les animaux inférieurs et chez les végétaux : une spore mobile ciliée d'une algue réagit de la même façon à l'égard des agents du monde extérieur qu'un organisme inférieur cilié du règne animal. Mais tandis que chez les animaux il y a évolution, complication croissante des fonctions de la vie psychique, les végétaux ne présentent ni cette évolution, ni cette complication. Sont communs aux végétaux et aux animaux « les processus de sensibilité inférieure » qui se ramènent en définitive à la propriété très générale d'irritabilité, l'irritabilité étant conçue comme une fonction très inférieure de la vie psychologique, mais comme une fonction déjà psychologique. De ce point de vue, on peut admettre avec M. A. qu'il existe des phénomènes psychologiques chez les végétaux.

A. Michel.

Mind.

A quarterly Review of Psychology and Philosophy (1915).

Fascicule I. — F. V. Merriman : *Le commencement et la décadence de la Kallipolis platonicienne.* — L'auteur a soumis à une analyse détaillée la conception de Platon d'un état modèle. Il met ensuite cette dernière en parallèle avec sa théorie psychologique pour montrer qu'il y a une analogie frappante entre la division en trois classes de citoyens et les vertus cardinales de l'homme.

O. Strachey : *Mr. Russell et quelques récentes critiques de ses conceptions.* — Durant Drake : *Où les objets perçus se trouvent-ils?*

L'auteur, qui se place au point de vue réaliste, s'est proposé d'esquisser dans cet article une théorie qui puisse expliquer l'existence des faits mentaux dans le monde, dont les phénomènes physiques sont rigoureusement déterminés par les caractères d'espace et de temps et régis par des lois immuables. Il ne faut pas, selon lui, localiser l'objet perçu à la place même où se trouve l'objet réel, mais au point de notre cerveau où il se manifeste effectivement; car les objets perçus, si variés que leur nombre soit, peuvent être considérés comme des effets multiples, dans plusieurs organismes, d'un seul et unique objet extérieur. Ces effets varient avec les variations de l'objet extérieur, ils en sont les substituts fonctionnels dans notre organisme, et par conséquent ses représentants fidèles. Il faut pourtant se bien garder de considérer l'objet perçu comme une copie ou miniature de l'objet réel. On peut même admettre qu'il y a entre eux des différences aussi notables que celles qui distinguent le son de la couleur; il suffit que l'objet perçu représente l'objet réel d'une manière aussi uniforme que fait une colonne de mercure le degré de température, pour qu'il nous soit permis de le considérer comme son substitut équivalent.

Mais ce réalisme représentatif n'implique aucunement un dualisme de substances. L'ordre de l'Univers est unique et homogène, et les objets perçus en lui sont de même valeur que les objets réels eux-mêmes : il n'y a pas entre eux de différence ontologique. Certains groupes de faits y sont enchaînés d'une façon tellement étroite à d'autres groupes de phénomènes qu'un changement dans les premiers est uniformément suivi d'un changement dans les derniers. Cette dépendance causale, il faut l'admettre aussi entre les phénomènes *représentés* et les phénomènes *représentants*. Et ainsi il n'y a pas de scission absolue entre le « physique » et le « mental ».

Cette conception nous offre encore un moyen de comprendre la nature de la conscience. Celle-ci n'est pas une substance particulière, elle est de même essence que l'univers lui-même. Dans un certain point de cet univers un mécanisme s'est constitué qui produit certains phénomènes appelés internes, mais qui sont en relation étroite avec le monde ambiant. Ce mécanisme représentatif est lié à un mécanisme

moteur qui réagit sur le monde extérieur. Toutes les représentations qui s'y manifestent sont en nombre presque illimité, elles agissent les unes sur les autres et produisent comme résultat les adaptations organiques. La cohésion des événements passés et leur liaison avec les événements actuels sont assurées par la mémoire. La conscience n'est autre chose qu'un nom collectif pour tous ces éléments organiques qui forment la partie la plus enchevêtrée de tout le processus cosmique.

P. Narasimham : *Le Bien selon les Védas.* — La vie morale implique, si l'on fait abstraction de l'Absolu, l'opposition entre le « bien » et le « mal ». C'est pourquoi l'attitude morale marque un degré inférieur, elle participe de l'apparence et non de l'Absolu, elle est un moyen et non une fin. Tant que notre conscience est enlisée dans le dualisme de la vie pratique, elle est obligée de tenir compte de ses règles, mais l'appréhension de l'Unité véritable l'en affranchit. La morale des Védas admet par cela même toutes les oppositions, elle est éminemment tolérante, toutes les tendances et toutes les aspirations sont justifiées, y compris le mal même, car elles forment autant d'étapes nécessaires pour aboutir à la possession de la Réalité suprême, où toutes les distinctions phénoménales, celle particulièrement entre le moi et le non-moi, s'évanouissent. Tout le processus cosmique est en effet une ascendance vers le Bien, et chaque être y coopère en réalisant pleinement la tâche qui lui est dévolue. Et c'est une erreur de croire que les Védas prêchent l'apathie et l'inactivité, ils recommandent au contraire à l'homme de déployer le maximum d'effort et de conscience dans l'accomplissement de ses devoirs. Chaque rôle de chaque être est rigoureusement déterminé, et ce qui reste inaccompli contribue à l'imperfection de l'œuvre totale de l'Univers. L'ignorant n'agit que par attachement terrestre mais le sage n'a en vue que l'intégrité du processus cosmique. Qu'on soit roi ou paysan n'a aucune importance dans le Tout; chaque acte est de même valeur s'il est exécuté d'une façon détachée et désintéressée. La connaissance parfaite reconnaît chaque chose comme l'expression de l'Absolu. Les Bhagavadgita disent que l'homme arrive à la perfection par la concentration sur sa propre sphère d'action. Il n'y a pas de devoirs supérieurs et inférieurs; tous nos actes sont entachés de quelque vice, à cause de leur contradiction interne, mais tous sont justifiées dans le monde de l'Apparence.

Fascicule II. — H. A. Prichard : *M. Bertrand Russell sur notre connaissance du monde extérieur.* — C'est une critique incisive, et qui n'est que trop justifiée, du récent livre de M. Bertrand Russell. M. Prichard examine en détail les principales affirmations de ce dernier, met à nu leurs contradictions internes et ne leur accorde d'autre valeur que celle de paradoxes.

E. E. Thomas : *Le rapport de Lotze à l'Idéalisme.*

J. L. Stocks : *Platon et l'âme tripartite.* — L'auteur s'efforce d'éclaircir cette conception platonicienne en la rattachant à la Théorie des trois vies, élaborée par les Pythagoriciens. — Pythagoras aurait déjà divisé l'Humanité en trois classes : les cupides, les ambitieux et ceux qui possèdent la curiosité de savoir, sans supposer d'ailleurs qu'une de ces passions, tout en étant dominante, en supprime complètement les autres. Mais cette classification n'est pas psychologique, elle vise uniquement à mettre en évidence les motifs de l'activité humaine. Platon se l'appropria, et affirma lui aussi que ces motifs ne s'excluent pas à proprement parler, qu'il suffit de donner la préférence à la curiosité scientifique pour satisfaire implicitement les deux autres tendances; car toute connaissance véritable amène une grande satisfaction, ce qui est un gain, et procure le pouvoir — sur ses propres passions bien entendu.

Toutes les discussions engagées sur cette partie de la philosophie platonicienne auraient pu être évitées, si l'on n'avait pas rapproché maladroitement l'âme tripartite de la division moderne des éléments psychiques. Cette dernière en effet divise les états de conscience en éléments sensibles, volitifs et cognitifs, ce qui est un non-sens; car du point de vue psychique précisément, il n'est pas permis de supposer qu'un de ces états puisse se manifester dans toute sa pureté à l'exclusion des autres. Mais Platon avait parfaitement le droit de se demander quel est le motif principal dans tel acte particulier. Du point de vue moral par conséquent, — et c'est celui-ci que Platon a eu en vue, — sa division se justifie pleinement, et la critique a moins de prise sur elle que sur la division adoptée par la psychologie moderne.

Angelo Crespi : *L'idéalisme et la religion dans la philosophie italienne contemporaine.*

Fascicule III. — Pringle-Pattison : *Alexander Campbell Fraser, 1819-1914.* — L'auteur expose dans cet article la vie et l'activité philosophique de Fraser. Cette dernière est suffisamment connue du public philosophique par son ouvrage principal, intitulé *La Philosophie du Théisme*, et l'admirable édition qu'il nous a donnée des Œuvres de Berkeley.

J. Ellis Mc Taggart : *La signification de la causalité.* — M. Mc Taggart a soumis tout d'abord à une analyse serrée la conception habituelle de la causalité qu'il trouve incomplète et incompatible avec les exigences de la critique philosophique. Il propose ensuite de considérer la causalité non pas comme un terme qui engendre un autre terme, ou qui doit lui précéder nécessairement dans le temps, mais comme une relation existant entre deux termes dont l'un implique l'autre. Par cette nouvelle façon de voir on arrive à éliminer la notion d'activité, celle d'explication, celle de détermination non réciproque entre l'effet et la cause, et il ne reste comme caractéristique indispensable de la causalité que la notion d'implication.

F. C. S. Schiller : *Les nouveaux développements de la philosophie de M. Bradley.*

E. E. Thomas : *Le rapport de Lotze à l'Idéalisme.*

Fascicule IV. — W. M. Salter : *Nietzsche sur le problème de la Réalité.* — Nietzsche affirma que le monde, aussi bien celui conçu par le sens commun que celui construit par la science, est dépourvu de toute réalité. Tout notre contenu peut être ramené à des sensations, qui sont des données purement subjectives. Les atomes et les mouvements eux-mêmes conçus par la science sont calqués sur la forme de nos sensations et n'offrent par conséquent pas une réalité essentiellement différente de ces dernières et supérieure à elles. C'est la vie avec ses changements et fluctuations qui crée en nous le besoin de forger la notion du réel, pour y trouver un appui dans la réalisation de ses tendances et de ses aspirations. Cette création du réel a par conséquent une base subjective mais inébranlable : la puissance et la volonté de puissance.

C. D. Broad : *Que faut-il entendre par la question : Notre espace est-il euclidéen?* — L'on sait qu'au cours du XIXe siècle deux nouvelles géométries, l'hyperbolique et l'elliptique, ont été construites, qui diffèrent notablement de la vieille géométrie euclidéenne. On s'est ainsi demandé laquelle de ces géométries serait la vraie, c'est-à-dire laquelle présenterait adéquatement la nature réelle de l'espace. M. Broad en examinant de nouveau cette question commence par établir une distinction radicale entre l'espace et la matière. Les points qui constituent l'espace, et les rapports géométriques qui existent entre ces points, sont éternels; tandis que les relations existant entre les points matériels sont variables, à cause du mouvement qui s'accomplit dans le temps. Il faut en conclure que la constante spatiale ne peut pas varier dans le temps et encore moins servir d'explication à certains phénomènes physiques, comme le soutenait jadis W.-K. Clifford. Il est encore nécessaire d'admettre que l'espace pur est homogène, c'est-à-dire qu'aucun changement interne constaté dans une portion de matière ne peut être attribué aux points de l'espace que cette portion de matière occupe après avoir changé de position; ce sont des causes physiques qui doivent être cherchées pour en donner l'explication.

L'espace pur n'est pas directement perçu, il est construit par définition, et de telle façon qu'il puisse servir de cadre à la description et à l'explication satisfaisante de nos expériences. C'est cet espace que nous appelons *notre* espace euclidéen. Il est objectif au même titre que toutes les données et nullement créé par nous, comme le voudrait Kant. Les récentes recherches physiques ont d'ailleurs montré que cet espace n'est plus suffisant pour représenter les nouveaux résultats de la physique, et de nouvelles formes spatiales ont été suggérées. Mais il ne faut pas oublier qu'aussi bien les points

géométriques que les corps physiques sont fonction de nos données sensorielles. Le critère finalement au moyen duquel nous pouvons décider si notre espace est euclidéen ou non est le suivant : La géométrie euclidéenne suffit-elle pour représenter tous les phénomènes physiques? Si oui, notre espace est euclidéen; si non, il ne l'est pas.

Charles E. Hooper : *Le rapport de l'idée à la donnée objective comme un mode universel de connaissance.* — L'objet de la philosophie est illimité, car c'est le réel dans sa signification profonde. L'acquisition des sciences lui offre des moyens efficaces pour faire disparaître les distinctions entre la réalité objective et subjective et pour opérer la synthèse suprême.

M. Solovine.

Varia.

Les classiques de la science.

L'accroissement rapide des découvertes scientifiques engendre fatalement l'oubli des découvertes passées et de leurs auteurs. Cet oubli est encore favorisé par ce fait que la plupart des mémoires où ces découvertes se trouvent exposées sont difficilement accessibles au public intéressé. C'est pourquoi il faut féliciter l'éditeur de la librairie Armand Colin d'avoir eu l'idée heureuse de réimprimer les Mémoires des grands savants français, et de les mettre par la modicité de leur prix à la portée de tous. Savants aussi bien que philosophes et historiens de la science seront ainsi à même d'étudier de plus près la filiation des idées scientifiques et de mieux connaître le mécanisme mental qui préside à l'élaboration de la science. Mais le plus grand profit sera acquis à la méthode expérimentale; car le contact immédiat avec le réel résistant, les efforts déployés pour le comprendre, et les résultats dont ils sont souvent suivis, sont autrement instructifs et fécondants que ne le sont les règles schématiques fournies par les manuels.

Mais cette publication ne sera pas assurée d'un plein succès que si l'on se décide à puiser à pleines mains dans le trésor de la science française, et même de la science étrangère. Jusqu'à présent les sujets sont choisis dans le domaine physique et chimique exclusivement, et les Mémoires annoncés ne le dépassent pas non plus. Or les Mémoires de botanique, de zoologie, de physiologie, de biologie, de géologie, etc., ne présentent assurément pas un intérêt moindre. Il serait même souhaitable qu'on publiât aussi les Mémoires appartenant à la philosophie des sciences, comme ces admirables *Réflexions sur la Métaphysique du calcul infinitésimal* par Lazare Carnot, et d'autres du même genre.

Les classiques de la science sont publiés sous la direction de MM. H. Abraham, H. Gautier, H. Le Chatelier et J. Lemoine, qui font

précéder chaque volume d'une notice bibliographique, où les principaux événements de la vie et les découvertes des auteurs sont sommairement exposés.

Les sept volumes publiés jusqu'à ce jour contiennent les matières suivantes. — I. L'air, l'acide carbonique et l'eau. Mémoires de Dumas, Stas et Boussingault. — II. Mesure de la vitesse de la lumière. Étude optique des surfaces. Mémoires de Léon Foucault. — III. Eau oxygénée et Ozone. Mémoires de Thénard, Schœnbein, de Marignac, Sorel, Troost, Hautefeuille et Chappuis. — IV. Molécules, Atomes et Notations chimiques. Mémoires de Gay-Lussac, Avogadro, Ampère, Dumas, Gaudin et Gerhardt. — V. De la lumière. Mémoire d'Augustin Fresnel. — VI. Fusion du platine et dissociation. Mémoires de Sainte-Claire Deville, Debray, Troost, Hautefeuille, Isambert, Ditte, Joannis et Joly. — VII. Le fluor. Mémoire de Henri Moissan. —

Chez le même éditeur ont encore été publiés quelques livres dans le même ordre d'idées, qui sont destinés à faire connaître au grand public la manière de penser des grands savants et les procédés qu'ils ont employés pour arriver à leurs importantes découvertes.

M. Gaston Laurent a réuni dans un volume, intitulé *Les Grands Écrivains scientifiques* (384 p. in-16), des morceaux tirés des Œuvres de Copernic, Képler, Galilée, Harvey, Descartes, Pascal, Huygens, Newton, Leibniz, Buffon, d'Alembert, Condorcet, Lavoisier, Laplace, Cuvier, Lamarck, Ampère, Arago, J.-B. Dumas, Le Verrier, Darwin, Claude Bernard, Tisserand, Pasteur, Joseph Bertrand et Marcelin Berthelot. — On y voit l'ardeur qui anime l'âme de ces savants dans la recherche de la vérité, la joie sublime qui accompagne leurs efforts, et la forme achevée qu'ils savent donner à leurs pensées. Il est regrettable seulement que les Extraits de chaque œuvre ne soient pas plus étendus. S'il y avait à craindre que le volume n'augmentât trop de dimension, il aurait mieux valu le scinder en deux. Personne, pour avoir une connaissance plus approfondie de ces œuvres maîtresses, n'aurait reculé devant le léger sacrifice pécuniaire qui en serait résulté.

Les *Lectures sur la Physique et la Chimie de M. Henri Coupin* (2 vol. in-16 de 368 et 380 p.) se recommandent par le choix heureux qu'il a su faire dans les mémoires des grands savants où ils exposent leurs découvertes sur le Mouvement et l'équilibre des corps, l'Hydrostatique, la Pneumatique, la Capillarité, l'Acoustique, l'Optique, la Chaleur, l'Électricité statique, l'Électricité dynamique, la Météorologie, la Climatologie, la Synthèse chimique, les Lois pondérables de la Chimie, la Dissociation, la Constitution des molécules, la Thermochimie, la Photochimie, etc.

S'il fallait encore une justification pour le travail que s'est imposé M. Coupin, on la trouverait dans les paroles par lesquelles M. Lucien Poincaré termine sa conférence faite au Musée pédagogique en 1904, et qui est reproduite dans le premier de ces deux volumes. « Telle ou

telle page écrite par un Pascal, un Arago ou un Berthelot, a, dans sa profondeur, plus de lumineuse clarté et plus de réelle simplicité que les chapitres correspondants de beaucoup de traités, dits élémentaires, où des auteurs, qui remontent rarement à la source et qui se copient souvent les uns les autres, ont reproduit, avec des déformations de plus en plus fâcheuses, la pensée première des inventeurs. »

M. L. Houllevigue a suivi d'un œil attentif les progrès remarquables qui ont été accomplis dans les domaines des sciences physiques et chimiques pendant ces dernières années, et comme il a le don d'exposer d'une façon simple et claire les problèmes les plus difficiles, il a conçu l'idée de faire connaître au grand public les conquêtes scientifiques les plus frappantes. — Les sujets dont il nous entretient sont le Radium, les Principes de la météorologie, la Synthèse de la lumière, la Télégraphie sans fil, les Aurores polaires, la Transmutation et les expériences de Ramsay, la Voie lactée, l'Intérieur de la terre, l'Organisation de la matière, le Mouvement brownien, l'État colloïdal et la Vie, les Cristaux liquides, les Terres rares, les Gaz cachés, le Cycle de l'azote, la Catalyse, les Explosifs, l'Aliment chimique, etc., qui sont réunis en trois volumes (in-16) sous les titres *Le Ciel et l'Atmosphère*, *La Matière, sa vie et ses transformations*, *L'Évolution des Sciences*. Ces titres ne sont pas tout à fait bien choisis, le dernier surtout peut induire en erreur, car les matières qu'il contient ne concernent nullement l'évolution des sciences, mais tout simplement les progrès que quelques-unes d'entre elles, la Chimie et l'Astronomie notamment, ont récemment accomplis. Le titre donc *Les Récents Progrès de la science* aurait été plus conforme au contenu. —

Signalons finalement la troisième édition de l'excellent *Vocabulaire philosophique de M. Edmond Goblot*, dont le contenu déjà si riche s'est encore accru d'une cinquantaine de termes nouveaux. Il continuera ainsi à rendre les plus grands services aux amis de la philosophie.

M. Solovine.

Le propriétaire-gérant : F. Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Le Rêve dans la littérature moderne[1]

Pourquoi ce titre? Pourquoi cette intrusion de la littérature dans une question de psychologie où elle semble n'avoir que faire? On peut répondre que l'étude du rêve est toute d'observation et que les romanciers, j'entends les meilleurs d'entre eux, sont des observateurs de pensées. Tel le botaniste au milieu de ses plantes, le romancier observe, trie, assemble, collige des pensées humaines, analyse et synthétise, recherche et décrit les variétés rares, belles ou horribles, et cherche les moyens de frapper l'imagination sans s'écarter de la vérité; et de cette étude peuvent se dégager quelquefois des idées générales qu'ont vainement cherchées les philosophes de métier avec leurs méthodes plus rigides. La chose n'est pas sans exemple. C'est ainsi que l'on trouve dans la littérature plus de renseignements utiles sur les rêves de double que dans les ouvrages spéciaux. Cependant ce n'est là qu'un fait rare, exceptionnel.

Mais le titre de ce chapitre se justifie d'un autre point de vue.

Si les romanciers peuvent rendre quelques services à la science du rêve, bien plus grands sont les services que le rêve peut rendre à leur art. Je ne crains pas de dire que le rêve est un des plus puissants moyens que les romanciers puissent mettre en action. L'usage qu'ils en font est restreint, presque infime, et c'est un juste sujet d'étonnement pour celui qui se rend compte que le rêve emplit une fraction importante de notre vie psychique, qu'il exerce une influence considérable sur notre vie éveillée et pourrait en manifester une bien plus grande encore si l'on savait en tirer parti.

1. Cet article est un chapitre détaché d'un livre sur le *Rêve*, qui doit paraître prochainement : cette indication est nécessaire pour rendre intelligibles certains renvois et allusions à d'autres parties de l'ouvrage. Deux autres chapitres ont paru dans les mêmes conditions dans la *Revue philosophique* (voir les numéros d'octobre 1915 et de janvier 1916).

Non seulement les romanciers ont peu usé du rêve, mais l'usage qu'ils en ont fait est loin d'être bon. Quelques-uns, et parmi les plus justement réputés, Balzac entre autres, ont accueilli sans discernement les préjugés les plus absurdes, les idées toutes faites reposant sur la superstition la plus grossière. On y trouve le rêve divinatoire sous sa forme la moins raffinée, tel qu'il pourrait trouver place dans les narrations essoufflées de Madame Pipelet.

Mais les défauts les plus répandus sont ceux qui consistent, soit à donner aux rêves les caractères d'un drame savamment agencé, impeccable dans la composition des tableaux et l'arrangement des scènes, soit au contraire de ne leur laisser rien qui ne soit saugrenu et incohérent. Sous le prétexte que le rêve est l'expression de la fantaisie la plus déréglée, on croit bien faire en supprimant toute règle, sans s'apercevoir que cette suppression même introduit une règle en devenant systématique.

Ces critiques demanderaient à être développées; elles le seront plus à propos en présence des exemples qui les justifient, à l'occasion des rêves que nous allons rappeler en parcourant les œuvres des auteurs.

Nous allons donc feuilleter à nouveau les volumes de notre bibliothèque pour y retrouver les rêves qui ont pu passer inaperçus quand nous les avons lus jadis sans attacher notre attention à ce qui nous occupe aujourd'hui. Nous avons relu la plume à la main les principaux romans modernes en notant au passage les rêves épars çà et là. C'est le résultat de cette recherche qu'on trouvera ci-dessous. Est-il utile de dire que nous n'avons pas prétendu faire une étude complète d'une question aussi vaste. Cela nous eût entraîné beaucoup trop loin et nous eût conduit à des redites.

Nous avons laissé de côté toute la littérature des siècles passés, ainsi que les récits d'histoire. Ce n'est pas que le rêve y fasse défaut, mais parce qu'il y manque de toute valeur objective. Les rêves historiques seraient du plus haut intérêt si l'on pouvait leur accorder confiance, mais ils ont toute chance d'avoir été défigurés par les narrations successives, si tant est qu'il y ait rien de positif à leur base. Tous ces rêves, aussi bien ceux que nous rapporte l'Histoire que ceux de la littérature ancienne, ont le caractère prophétique, prémonitoire, divinatoire ou, si l'on pouvait dire ainsi,

révélatoire et *impératoire* : c'est toujours une suggestion divine ou démoniaque se manifestant par l'intermédiaire du rêve et destinée à influencer nos actions ou l'ordre de nos pensées pendant la vie réelle.

Ce même caractère se retrouve dans la plupart des rêves de la littérature des siècles passés; le XVIIe siècle en a fait un grand usage, au point que le songe est presque une partie nécessaire dans les grandes tragédies. Une préoccupation littéraire d'ordre purement esthétique, jointe à la crédulité la plus naïve et à une habitude invétérée de considérer le rêve sous ce seul aspect, sont les éléments principaux de cette conception. La psychologie n'a rien d'intéressant à glaner de ce côté; aussi avons-nous négligé de propos délibéré les auteurs remontant à plus d'un siècle, ne retenant, et simplement à titre d'exemple, que Shakespeare.

Nous aurions aimé, pour mettre quelque méthode dans cet exposé, classer les auteurs par catégories, mettant ensemble ceux, bien rares, qui se sont conformés aux lois du rêve, ensemble ceux qui les ont méconnues de telle ou telle façon. Cela nous a été impossible parce qu'il n'y a aucune homogénéité sous ce rapport entre les diverses œuvres d'un même auteur. Ici, un éclair d'intuition, une observation bien faite ou le simple hasard lui a fait rencontrer la vérité; mais dans le prochain rêve toutes les règles sont foulées aux pieds.

A défaut des auteurs dans l'ensemble de leurs œuvres, j'aurais désiré répartir par catégories les rêves considérés isolément. Cela même eût été difficile, parce que dans un même rêve on rencontre souvent diverses fautes à côté de parties irréprochables; mais surtout l'exposé y aurait pris un caractère de monotonie fastidieuse et d'impersonnalité qui lui eût ôté toute saveur. J'ai trouvé plus intéressant de faire le procès des hommes, ou plutôt de leur manière, que celui des choses. En outre, le rapprochement et la comparaison des cas où l'auteur a touché juste avec ceux où il a versé dans telle ou telle erreur, rendra plus claire notre critique et la compréhension de ce que nous considérons comme la forme vraie du rêve.

Pour toutes ces raisons, sans nous illusionner sur les inconvénients de cette manière de faire, mais la considérant comme la moins mauvaise, nous nous sommes déterminés à présenter les

auteurs les uns après les autres en ne tenant compte que vaguement de l'ordre chronologique et commençant par les plus anciens et les plus simples pour finir par les plus modernes et les plus compliqués.

Shakespeare.

Shakespeare n'appartient pas à la période moderne à laquelle nous avons réduit le rapide examen du rêve dans la littérature. Cependant, il nous a paru curieux de faire une exception pour lui en raison de l'ampleur et de l'originalité de son génie et du caractère même de ce génie où, à chaque page, le réalisme le plus terre à terre coudoie l'imagination la plus libre. Nous espérions des découvertes intéressantes; grande a été notre désillusion. Il y a bon nombre de rêves dans Shakespeare, beaucoup d'entre eux tiennent en deux lignes et ne présentent pas d'autre intérêt que celui d'un trait dans la conversation. Quelques-uns occupent une place plus importante et nous permettent de juger du rôle que l'auteur croit pouvoir donner au rêve dans la tragédie. Tous sont des rêves prophétiques, symboliques, où des visions très outrées et totalement fantaisistes sont amenées pour produire un effet déterminé ou accentuer un effet déjà produit. Leur nature, leur forme ont toute leur raison d'être dans le but à atteindre et nullement dans la réalité des choses ou dans la vraisemblance, si ce n'est dans cette fausse vraisemblance qu'une conception artistique particulière permettait alors d'attribuer au rêve.

Voici quelques exemples des rêves sur lesquels s'appuie ce jugement.

Dans *Jules César*, pour justifier ses appréhensions, le dictateur rapporte un rêve de Calphurnia : « Mon épouse a rêvé cette nuit qu'elle voyait ma statue qui, pareille à une fontaine à cent conduits, laissait couler un sang pur et que de vigoureux Romains en grand nombre venaient en souriant et baignaient leurs mains dans ce sang; elle regarde ces images comme des avertissements, des présages et des menaces de malheurs et elle m'a supplié à genoux de rester au logis aujourd'hui. »

A quoi Décius répond que ce songe a été mal interprété, que c'est au contraire une heureuse vision signifiant que, « par César, Rome aspirera un sang revivifiant ».

Dans le cinquième acte, Brutus voit en songe le spectre de César, lui ordonnant de le rejoindre dans les plaines de Philippes.

Dans *Richard III*, Clarence, avant d'être noyé dans son tonneau de Malvoisie, raconte qu'il a rêvé s'être évadé de la Tour, s'être embarqué pour passer en Bourgogne et qu'en chemin il est tombé à l'eau et s'est noyé : « Oh, Dieu! quelle souffrance! » Au fond de la mer, il a une vision de cadavres hideux. Puis son rêve se prolonge par delà la mort; il voit ses parents qui l'attendent dans les Enfers.

Dans *Roméo et Juliette*, Roméo déclare à Mercutio qu'il a eu un rêve; et Mercutio dit que c'est la reine Mab qui procure les rêves. « Elle galope dans les cervelles des amants qui rêvent d'amour, sur les genoux des courtisans qui rêvent de révérences, sur les doigts des hommes de loi qui rêvent d'honoraires, sur les lèvres des dames qui rêvent de baisers.... sur le nez du courtisan... qui flaire une promotion... »

Plus loin, Roméo rêve encore : « Mes rêves me présagent quelque joyeux événement... J'ai rêvé que ma dame venait et me trouvait mort (étrange rêve que celui qui permet à un mort de savoir qu'il l'est) et qu'elle a insufflé par ses baisers une telle vie à travers mes lèvres que je revivais et que j'étais empereur. »

Dans *Antoine et Cléopâtre*, celle-ci raconte qu'elle a vu Antoine empereur : « Sa face était comme les cieux... Ses jambes enfourchaient l'Océan comme une monture; son bras levé touchait le front du monde et le coiffait du casque; sa voix... harmonieuse comme la musique des sphères, ou terrible... comme le fracas du tonnerre. Quant à sa générosité, elle ne connaissait pas la saison d'hiver; c'était un perpétuel automne, toujours plus fertile à mesure qu'il était plus moissonné. »

Parmi tous ces rêves fantaisistes, voilà le plus typique. Il donne une excellente idée de la façon dont les auteurs de cette époque se croyaient le droit d'accumuler dans le rêve toutes les fictions nécessaires à leur thème. Il n'y a rien de vrai ni même de possible dans un rêve de ce genre.

Dans *Othello*, Iago, pour exciter la jalousie de ce dernier, lui raconte un rêve qu'il aurait fait : « J'étais couché avec Cassio. Je l'entendis qui disait en dormant : « charmante Desdémone, soyons « prudents, cachons nos amours... » puis il m'a embrassé. » Mais,

ajoute perfidement Iago, ce n'était qu'un rêve. — Oui, répond Othello, mais qui dénotait une chose précédemment accomplie; c'est un indice singulièrement probant quoique ce ne soit qu'un rêve. »

De tous les rêves qu'on trouve dans Shakespeare, celui-la seul offre un caractère de vérité. Cassio peut avoir rêvé cela ; s'il ne l'a pas fait et si Iago l'a inventé, ce dernier a plus d'esprit dans son petit doigt que Cléopâtre dans toute sa personne.

Balzac.

Dès longtemps je connaissais l'œuvre de Balzac; mais, ne l'ayant jamais examinée de ce point de vue, j'ai voulu la parcourir à nouveau, pour y noter les rêves que je ne manquerais pas d'y rencontrer. A ma grande surprise, je n'ai trouvé dans son œuvre si touffue qu'un seul rêve, celui d'*Ursule Mirouët*. Balzac a ignoré les immenses ressources littéraires que fournit le rêve, parce que malheureusement pour lui il n'est pas un rêveur. On ne saurait l'en rendre responsable, mais on peut reprocher à l'observateur subtil, au penseur profond, de ne pas s'être donné la peine de l'étudier chez les autres. Cela lui eût évité de le faire intervenir dans son œuvre d'une façon si terriblement médiocre.

Je puis supposer que tout le monde se rappelle *Ursule Mirouët*. Donc, Ursule a été dépouillée par Minoret de l'héritage de son oncle et elle ne sait absolument rien de ce qui s'est passé, ni surtout de la façon dont cela s'est passé. Or, son oncle lui apparaît en songe, lui fait lire son testament et la conduit par la main dans la petite chambre où il lui montre le voleur en train de le brûler au moyen d'allumettes dont deux, n'ayant pas pris feu, restent non consumées au fond du foyer. Ursule voit tout cela et, en racontant son rêve au réveil, décrit dans ses moindres détails cette chambre où elle n'est jamais allée et mentionne la présence des deux allumettes non consumées qui serviront plus tard de *Deus ex machina* pour confondre le traître.

Ainsi Balzac fait apparaître dans le rêve des personnes qui apprennent au dormeur des choses qu'il n'a jamais sues et qui n'étaient pas même à l'état latent dans sa conscience. Pour expliquer un si singulier phénomène, il fait dire au curé Chaperon

que les pensées peuvent errer dans l'air et à certaines occasions s'incorporer aux fantômes d'une vision de rêve pour reprendre vie un instant par sa bouche; c'est aussi absurde et à peine plus raffiné que les plus grossières superstitions des gens sans culture.

Zola.

Plus d'une fois le rapprochement a été fait entre Balzac et Zola; et c'est un peu pour cela que nous parlons de celui-ci à la suite de celui-là. Le point de vue où nous nous plaçons dans ce livre fait apparaître une nouvelle ressemblance que sans doute l'on n'avait point remarquée. Pas plus que Balzac, Zola n'est un rêveur, et dans son œuvre qui ne le cède guère en étendue à celle de son aîné, on ne trouve de même qu'un seul rêve : c'est dans *Thérèse Raquin*. Ici le rêve est mis en œuvre pour concourir à accentuer une impression qui est celle du remords. Tout bref qu'il est, il nous est précieux, parce qu'il vient à l'appui de notre théorie de la résurgence des idées refoulées. Cela n'est pas sans intérêt, venant d'un observateur aussi exact et fidèle que Zola.

L'amant assassin voit sans cesse se représenter à lui le cadavre du mari noyé et repousse cette horrible vision. Un soir il s'endort après avoir poursuivi dans une longue rêverie l'image de sa maîtresse lui ouvrant sa porte en costume de nuit et le recevant dans ses bras. Or, ce qui revient dans son rêve, ce n'est pas cette image caressée : il se voit courant chez sa maîtresse, abordant sa maison, montant l'escalier, frappant à sa porte. La porte s'ouvre et derrière elle, que voit-il? Encore et toujours le cadavre affreux du mari noyé.

Cela est frappant de vérité; peut-être cependant n'y a-t-il là qu'une coïncidence et Zola n'a-t-il cherché qu'un effet sans se préoccuper de vraisemblance et de conformité avec quelque loi du rêve qu'il aurait entrevue.

Victor Hugo.

Nous avons rapidement esquissé, sans aucunement entrer dans le détail, le rôle que jouent les songes dans la tragédie classique. Quel va être celui du rêve dans le drame romantique?

Pas plus dans le vénérable V. Hugo que dans le moderne Rostand, il n'y a trace de rêve; il n'y a pas modification, évolution, mais disparition.

Dans toute l'œuvre poétique d'Hugo, on ne trouve point de vrais rêves, car il ne faut pas compter comme tels certaines visions de l'esprit auxquelles la forme du rêve n'est donnée que pour la commodité littéraire et qui n'ont nullement la prétention d'être des choses vraiment rêvées. Dans les morceaux de cette catégorie, nous ferons pourtant une exception en raison de son importance pour *le Pape* où un rêve à lui seul forme tout un volume.

En deux mots, voici le thème : le Souverain Pontife se voit en songe rejetant avec mépris sa tiare et ses oripeaux somptueux; il part vêtu de bure, un bâton à la main et parcourt le monde prêchant partout le mépris des richesses et de la fausse grandeur des princes de l'Église et des rois, condamnant la violence et l'abus de la force, enseignant partout le pardon, la pitié, l'amour des faibles et des humbles. Puis il se réveille et s'écrie : « Quel rêve affreux je viens de faire ! »

Il est de toute évidence qu'il ne faut pas chercher dans cette composition magistrale une application précise d'une théorie de l'auteur sur le rêve. Cependant on y trouve une idée tout intuitive et qui ne manque pas de justesse; elle est exprimée dans ces deux vers :

> La vie est une page obscurément pliée
> Que l'homme en mourant lit et déchiffre en dormant.

C'est l'idée exprimée aussi par Nodier que l'âme est pendant le sommeil plus clairvoyante que pendant la veille parce qu'elle est délivrée des liens que lui imposent les préoccupations de la vie réelle. Nous avons vu, et verrons, dans quelle mesure et par quelles raisons se justifie cette notion des rêves à demi prophétiques.

Dans l'œuvre en prose, au contraire, on trouve quelques vrais rêves tout à fait significatifs.

Les Misérables. — Nous avons la bonne fortune que Hugo ait lui-même exprimé son opinion sur le sujet qui nous occupe : « Ce rêve, comme la plupart des rêves, ne se rapportait à la situation que par je ne sais quoi de funeste et de poignant. » Ce qui veut dire que l'émotion de la condition actuelle se transporte dans le

rêve, mais non le sujet qui la provoque; et cela est parfaitement observé.

M. Madeleine touche au but : il a presque effacé Jean Valjean, quand un jour Javert vient lui apprendre que ses soupçons sur l'identité de Jean Valjean et de M. Madeleine n'étaient pas justifiés, car le vrai Jean Valjean vient d'être retrouvé, convaincu, et sous peu sans doute sera renvoyé au bagne, sinon guillotiné. M. Madeleine laissera-t-il accomplir cette injustice ou va-t-il se livrer et renoncer à tout ce qu'il avait conquis de fortune, de bonheur et de considération? C'est la fameuse *tempête sous un crâne*. Obsédé par ces idées poignantes, il s'endort et fait un rêve qui n'a en effet aucun rapport matériel avec les idées qui l'obsèdent et ne leur emprunte que leur couleur sombre. Il erre dans la campagne; tout, autour de lui, est gris, couleur de terre. Il entre dans une ville; la ville est déserte; les seuls êtres humains qu'il rencontre sont debout, immobiles et ne répondent pas à ses questions. Mais quand il quitte la ville, tous sortent sur ses pas, l'entourent et lui apprennent qu'il est chez les morts. A noter, dans cette sorte de drame muet, une de ces absurdités qui se rencontrent dans tous les rêves et sont une de leurs marques les plus caractéristiques : dans une rue de cette ville il a froid et voyant qu'une fenêtre d'une maison voisine est ouverte, il se dit : « C'est par cette fenêtre ouverte que me vient le froid. » L'origine de cette impression est dans une sensation réelle, car en se réveillant, il est glacé. Tout cela est marqué au coin de l'observation la plus réaliste, ce qui est bien remarquable dans une œuvre où le souci de la vérité du détail a tout droit de s'effacer derrière la préoccupation des idées générales que l'auteur veut mettre en relief.

Ces idées sur la nature du rêve avaient dû germer depuis longtemps dans l'esprit de Hugo; on en trouve en effet dans ses œuvres antérieures des traces plus ou moins marquées; mais il ne les avait pas encore formulées; aussi les trouve-t-on hésitantes et contradictoires dans leur explication. Cela apparaît nettement dans le seul de ses romans dont il nous reste à parler.

Le Dernier Jour d'un condamné. — Dans cette œuvre de jeunesse du grand écrivain, deux rêves s'inspirent de conceptions contradictoires. Le condamné n'a d'autre idée que celle de son supplice; son âme est « aussi emprisonnée dans cette idée que son corps

dans sa geôle ». Il la rappelle, la retient, la retourne sous toutes ses faces, vit avec elle d'une façon incessante. C'est donc la condition même qui doit l'écarter de ses rêves. S'il vient à rêver, ce doit être de tout autre chose. C'est ce qui arrive en effet dans le deuxième et le plus important des rêves qu'il fait, rêve qui ne précède que de quelques heures le moment fatal. Ce rêve est assez insignifiant, un peu effrayant, mais emprunte le sentiment émotif à des visions absolument étrangères à celles qui le préoccupent à l'état de veille. Des bruits lui font croire que des brigands cherchent à forcer des portes; il s'arme et fait une ronde et découvre seulement une vieille femme inerte à la manière d'une momie.

On le voit, ce rêve relève du même principe que celui des *Misérables*.

Au contraire, dans le premier rêve, évoqué par la nature des noms inscrits sur les murs de son cabanon par les condamnés à mort qui l'ont occupé avant lui, il voit des suppliciés portant leur tête dans leurs mains. C'est donc le sujet même de la préoccupation qui vient former la trame du rêve; c'est une forme moins typique, plus exceptionnelle, mais nullement inadmissible ainsi que nous l'avons expliqué en exposant notre théorie.

Flaubert.

Nous ne parlerons pas de la *Tentation de saint Antoine*. Parmi les œuvres appartenant à cette catégorie, nous avons fait une exception pour *Le Pape* de V. Hugo; il n'y a pas lieu de la renouveler. La forme donnée à cette conception n'est qu'un prétexte pour présenter des scènes, ici historiques, en leur donnant le relief de tableaux actuels se déroulant sous les yeux du spectateur. D'ailleurs les visions de l'anachorète tiennent moins du rêve que de l'hallucination.

L'Education sentimentale. — Il n'en n'est pas de même pour le très court rêve raconté dans l'Éducation sentimentale, le seul d'ailleurs qui se rencontre dans toute l'œuvre de l'auteur, car nous ne croyons pas devoir retenir le rêve très court et sans prétention qu'il prête au mari de l'héroïne dans *Madame Bovary*.

Celui-là est si vrai, si strictement conforme à la vraisemblance qu'on pourrait le prendre pour exemple d'une catégorie classée, celle du type dit de « Maury guillotiné ».

« Elle avait rêvé, la nuit précédente, qu'elle était sur le trottoir de la rue Tronchet depuis longtemps. Elle y attendait quelque chose d'indéterminé, de considérable néanmoins, et, sans savoir pourquoi, elle avait peur d'être aperçue. Mais un maudit petit chien acharné contre elle, mordillait le bas de sa robe. Il revenait obstinément et aboyait toujours plus fort. Madame Arnoux se réveilla. L'aboiement du chien continuait. Elle tendit l'oreille. Cela partait de la chambre de son fils. Elle s'y précipita pieds nus. C'était l'enfant lui-même qui toussait. Il avait les mains brûlantes, la face rouge et la voix singulièrement rauque. L'embarras de sa respiration augmentait de minute en minute. Elle resta jusqu'au jour, penchée sur sa couverture, à l'observer. »

Tout s'explique dans ce rêve et de la meilleure façon. La rue Tronchet : c'est là que son amant lui avait donné rendez-vous, idée qu'elle acceptait et repoussait à la fois; c'est là qu'il devait l'attendre et elle transportait cette attente de lui à elle. Le petit chien aboyant, c'était l'interprétation donnée par sa conscience assoupie à la toux de son enfant, vaguement entendue et interprétée en accord avec la situation créée par son rêve. Mais, si l'interprétation était faussée, le sentiment d'angoisse vaguement perçue que cette toux faisait naître dans son esprit et qui se confondait avec l'angoisse résultant de son attente dans la rue, tout ce cachet émotif se transportait dans son rêve avec son caractère vrai.

Ceux qui admettent que dans le rêve de Maury guillotiné, c'est la chute du ciel de lit sur le cou du dormeur qui a provoqué les tableaux de son rêve précédant l'exécution, croiront que c'est la toux de l'enfant qui a provoqué non seulement l'image auditive des aboiements du chien, mais aussi son acharnement après ses jupes et sa présence même au coin de la rue Tronchet, dans une condition où l'attaque du petit chien pût se réaliser et déterminer son angoisse. Combien l'explication que nous avons présentée ci-dessus est plus naturelle. Si ce rêve était vrai, j'aimerais à le citer comme argument contre la théorie de Maury.

Guy de Maupassant.

Les rêves se rencontrent fréquemment dans l'œuvre de Maupassant. Tous portent la marque de ce talent d'observation fine et

pénétrante qui caractérise l'auteur. Mais certains n'ont que peu d'intérêt pour nous parce qu'ils ne présentent aucun trait remarquable et que l'auteur n'y pose pas la question des causes évocatrices. Tels sont les vulgaires cauchemars du fou dans *La Horla*, tel est aussi celui décrit dans *La Nuit*. A signaler cependant dans ce dernier l'absence un peu exagérée de toute trace de la soudure entre la veille et le rêve.

A noter aussi dans *Sur les Chats*, l'évocation d'un rêve érotique par le contact de la fourrure d'un chat que le rêveur transforme en la caresse d'une femme nue.

Dans *Magnétisme* au contraire, est décrit un rêve des plus intéressants pour nous, précisément parce qu'il offre tout ce qui manque aux précédents : l'étrangeté et l'essai d'explication.

Le sceptique qui conte le rêve a d'abord à sa table de travail une hallucination (Ne serait-ce pas une vision hypnagogique méconnue?) Une femme lui apparaît entièrement nue. Cette vision le surprend d'autant plus que cette femme, il la connaît bien et la considère comme indigne de tout intérêt. Vingt fois, il l'a vue sans songer à arrêter sur elle son regard. Il se couche et, en rêve, dans trois songes différents séparés par de courts réveils, il la revoit, mais cette fois dans ses bras et il la possède tout entière. Le lendemain, encore sous l'émotion de ce rêve si intense il va chez cette femme, la trouve seule; elle tombe dans ses bras et devient sa maîtresse.

Quelle explication donner de ce rêve prophétique : magnétisme, dit l'auteur, influence secrète de quelque force surnaturelle. Et c'est bien, au fond, l'idée de Maupassant, car la croyance au magnétisme et aux forces secrètes circule dans toute son œuvre. Mais il soupçonne une interprétation physiologique et la met dans la bouche de son rêveur sceptique : « C'est peut-être un regard d'elle que je n'avais point remarqué et qui m'est revenu ce soir-là par un de ces mystérieux et inconscients rappels de la mémoire qui nous représentent souvent des choses négligées par notre conscience, passées inaperçues devant notre intelligence. »

Eh bien, oui, c'est cela, et Maupassant eût calqué sa conception sur la théorie que j'ai publiée en 1889 qu'il n'aurait pas dit autrement. Cette théorie nous permet de préciser son explication.

Assurément, cette femme a lancé à cet homme un de ces coups

d'œil éloquents où une femme se donne. Peine perdue, l'homme l'a à peine remarqué et a relégué cela au rang des choses indignes de retenir l'attention parce que cette femme ne lui inspire aucun intérêt. Mais l'impression se réveille pendant le sommeil et devient le *primum movens* de la scène rêvée. Et ce qui est à remarquer, et c'est pour cela que nous avons insisté davantage sur ce cas, c'est que le rêve est devenu la cause déterminante d'actes de la vie réelle de haute importance; car c'est bien la scène du rêve et non l'impression première initiatrice de cette scène qui a poussé le rêveur à se rendre chez cette femme et à en faire sa maîtresse. C'est là un bel exemple de ce phénomène sur lequel nous avons attiré l'attention dans un autre chapitre : de l'influence des rêves sur nos actes de la vie réelle.

De tous les rêves dont nous parlons dans ce chapitre, il n'en est peut-être pas un qui soit plus conforme aux règles vraies du rêve et en montre une meilleure application.

Dans *Réveil*, Maupassant donne un autre exemple d'un rêve de la même catégorie.

Ch. Nodier.

La neuvaine de la Chandeleur. — Dans ce petit conte, Nodier fait appel à une singulière source de rêve : les pensées qui sont envoyées au rêveur par l'intervention de la divinité ou de ses comparses, la Vierge et les Saints. Il eût mieux fait de s'en tenir aux libres données de la seule imagination !

Maxime est un adolescent très pur, idéaliste et sentimental, très dévot en outre comme tous les personnages de ce conte.

On sait qu'à la Chandeleur (du moins en était-il ainsi au dire des bonnes gens vers le commencement du siècle dernier dans la vieille province de Franche-Comté) si l'on a su par sa dévotion et l'ardeur de ses prières attirer sur soi la grâce de la Vierge Marie, on a chance de se trouver en tête à tête avec la personne que l'on aimera et de qui l'on sera aimé, dans un repas mystique de fiançailles dont un morceau de pain bénit et un rameau de myrte font tous les frais. C'est ce qui arrive à Maxime qui s'installe à la table préparée selon le rite et s'endort; et bientôt, en un rêve lui apparaît la fiancée dont les traits se gravent dans son cœur d'une façon ineffaçable.

Un an après, il rencontre celle qui occupait toutes ses pensées. Il l'aurait épousée si la rupture d'un anévrisme ne venait clore son idylle le soir même de la première entrevue.

Voilà le rêve prémonitoire dans toute sa naïveté. L'auteur s'applique à écarter toute possibilité d'explication naturelle : le jeune homme n'a jamais pu voir la jeune fille, qui a vécu à l'étranger et n'est revenue au pays natal que plusieurs mois après cette Chandeleur. Pas de coïncidence admissible en raison de la précision et de la multiplicité des détails et surtout du fait que la jeune fille a, elle aussi, vu en rêve les traits de son fiancé. Ce n'est pas même un rêve naturel avec ses mystères possibles, c'est le miracle religieux dans toute sa niaiserie. Et dire qu'il eût suffi d'en faire un conte de fées, c'est-à-dire une œuvre de libre imagination, pour lui ôter cette prétention à la réalité et en faire, grâce à la perfection inimitable du style et à la douceur des pensées, une œuvre charmante échappant à toute critique.

Tel qu'il est, hélas! il prend place à côté du rêve d'Eugénie Grandet, de Balzac.

Mais nulle part ailleurs dans son œuvre, Nodier ne mérite ce reproche; partout l'imagination et la libre fantaisie sont les seules sources auxquelles il emprunte les données de ses contes.

Le Pays des rêves. — Pour Nodier, le rêve n'est pas un pâle reflet, trouble et incohérent, des pensées de l'état de veille; il représente une vie plus indépendante, plus intense que l'autre. Pendant la veille, la pensée a les ailes ligotées par les innombrables liens des préoccupations matérielles, tandis que dans le sommeil, le corps se laisse oublier et rend à l'essor de l'imagination toute son ampleur. A la froide clarté de la raison il oppose les fulgurants feux de Bengale de l'imagination créatrice.

Quant à l'origine du rêve, il n'en dit rien, mais il nous fournit un argument admirable en faveur de notre théorie en affirmant l'absolue authenticité d'un cas qu'il rapporte dans cet ouvrage et qui prend ainsi une valeur documentaire.

Un jeune Italien, obligé de fuir avec sa fiancée, erre dans une forêt loin de tout secours, et bientôt la faim se fait sentir, de jour en jour plus pressante. Au moment où leurs forces les trahissent et où ils sont près de périr, sa fiancée meurt et lui dit de se repaître de sa chair pour ne pas perdre la vie. Il se sent prêt à succomber

à l'horrible tentation, mais arrive à la repousser. De ce jour, et durant des années, un rêve, toujours le même, vient hanter ses nuits; il se voit transformé en vampire et, si forte est la vision hallucinatoire, qu'il craint de la réaliser dans ses actes et refuse à un compagnon d'aventure de passer la nuit dans la même chambre que lui, à moins qu'on ne l'attache sur son lit.

Smarra. — Ce rêve du vampire a donc une valeur documentaire puisqu'il est vrai. Il n'en est pas de même de celui de Smarra, car ce dernier est, de toute évidence, et l'auteur ne s'en défend pas, une œuvre de pure imagination. Dans ces conditions, Smarra ne saurait avoir d'autre intérêt que d'illustrer la conception que son auteur se fait des lois du rêve. Cette conception est d'une belle simplicité : le rêve étant le produit de l'imagination libérée de toute entrave ne saurait avoir de règles, car ces règles seraient des liens. Aussi peut-on, selon lui, en inventant un rêve, donner libre cours à sa fantaisie, sans s'embarrasser d'aucun souci de vraisemblance; c'est ce qu'il a fait. Deux préoccupations seulement se sentent dans cette œuvre extraordinaire, et qui, à plusieurs titres, doit exciter la plus vive admiration. La première était de reproduire dans son style les formes littéraires de ses modèles, les Latins et les Grecs; il y a réussi de façon si merveilleuse qu'il a mis en défaut les critiques les plus compétents, réussissant à leur laisser croire que ses traductions intégrales étaient des additions personnelles, et inversement. La seconde a été de reculer les limites de l'épouvante, et là il ne nous semble pas qu'il ait atteint son but. Il entasse dans ses descriptions tant d'horreurs extravagantes, qu'il déconcerte l'esprit plutôt qu'il ne le touche; on admire la richesse incomparable de son style et de son imagination, mais on ne frissonne plus, parce que cela est trop en dehors des choses que nous sommes habitués à ressentir. Pour mon compte, j'ai mieux partagé le sentiment qu'il essayait d'inspirer à ses lecteurs, quand je m'identifiais à Lucius inquiété par des ombres lorsqu'il traversait sur son cheval Phlégon la forêt de Thessalie, que lorsque j'ai été entraîné par Meroe dans ces mondes invraisemblables où le disque sombre des soleils éteints éclaire des furies, des cadavres et des mers de sang. Mais nous nous laissons entraîner là à des discussions littéraires étrangères à notre programme.

Au milieu de ses envolées d'imagination, Nodier reprend terre

quelquefois pour nous faire toucher du doigt de menus faits qui ont leur place dans l'explication des rêves. Il a nettement entrevu l'influence des sensations actuelles du dormeur sur ses visions hallucinatoires. Polémon est couché auprès de sa maîtresse, dont le corps pèse de tout son poids sur son bras, comprimant ainsi les nerfs et arrêtant la circulation dans les veines ; c'est plus que de la gêne, c'est de la souffrance. Il s'endort cependant, mais sa douleur se traduit par le cauchemar où Meroe le livre sans défense à l'affreux Smarra, l'exécuteur de ses maléfices.

La Fée aux Miettes. — Dans ce délicieux conte fantastique, se trouvent de-ci, de-là, des petits bouts de rêves qu'il serait bien difficile de juger du point de vue où nous nous sommes placés, car comment comparer les fantaisies du rêve aux réalités de la vie éveillée quand ces dernières ne sont pas moins fantastiques, dans le cerveau de ce fou sympathique qu'est Michel. Mais on ne saurait passer sous silence le rêve qui constitue, en même temps que le dernier épisode du conte, en quelque sorte sa conclusion morale. Michel aime la Fée aux Miettes; il l'a aimée toute sa vie, mais l'âge et l'aspect physique de la bonne vieille ne lui permettent pas de confondre ce sentiment avec l'amour. Il faut qu'elle prenne les traits de Belkiss pour que cet amour éclate et alors le voilà tiraillé entre deux sentiments contraires : l'attraction vers Belkiss et la fidélité à la Fée aux Miettes qu'il vient d'épouser. Ce dernier sentiment est le plus fort et il repousse avec une vertueuse énergie le souvenir de Belkiss dont il a même éloigné le portrait de ses yeux, sinon de sa pensée; aussi il la revoit en rêve chaque nuit, et Belkiss devient la seconde épouse, celle qui est pour les sens, tandis que la Fée aux Miettes reste l'amie maternelle et chaste qu'elle a toujours été pour lui. Et plus cette opposition s'accentue dans son esprit, plus deviennent vifs ses remords de trahir la Fée aux Miettes; plus il chasse la vision voluptueuse, plus elle revient.

Ce conte admirable est donc en accord sous ce point de vue avec les idées soutenues dans ce livre touchant la théorie du rêve, mais il peut servir en outre à illustrer ce qui a été exposé dans le précédent chapitre[1] sur l'utilisation des rêves pour la conquête d'un bonheur imaginaire qui serve à compenser les tristesses de la vie

1. Voir *Revue philosophique*, janvier 1916.

réelle. Imiter Michel, dans bien des cas, pour bien des pauvres déshérités, ne serait pas de la folie mais de la sagesse.

Hoffmann.

J'avais gardé de mes lectures d'Hoffmann l'impression qu'il devait se trouver dans son œuvre beaucoup de rêves sans doute fort intéressants si l'auteur y avait mis, comme il était probable, ce réalisme profond et cette finesse d'observation qui coudoie à chaque instant dans ses contes le fantastique le plus échevelé.

Je n'ai donc pas été peu surpris de constater que dans l'œuvre d'Hoffmann : 1° Il n'y a que peu de rêves; 2° Les rêves sont fort insignifiants; 3° Ce qui paraît avoir inspiré ses visions fantastiques, c'est bien plus, disons le mot, le délire alcoolique, que la fantasmagorie onirique.

Chez lui, le fantastique revêt trois formes, ou plutôt découle de trois sources, et à chacune d'elles il emprunte un caractère particulier : 1° La puissance et l'originalité de l'imagination dans la condition d'équilibre cérébral parfait; 2° L'ivresse, depuis les visions simplement bizarres des premières fumées du vin jusqu'aux plus extraordinaires que puisse enfanter le délire alcoolique; 3° Bien petit, à côté de ces deux chefs principaux, le rêve.

Le Choix d'une fiancée. — Cette nouvelle va nous fournir des exemples à la fois de cette puissance d'imagination et de cette influence du délire alcoolique sur lesquelles nous n'avons pas le droit de nous arrêter.

C'est l'imagination la plus saine, la plus sagement maîtrisée par la raison qui la maintient entre de justes bornes sans lui rien enlever de son piquant et de son imprévu, qui inspire à Hoffmann l'épisode des trois cassettes. Dans la première cassette, le conseiller privé Tusmann, vieux rat de bibliothèque qui n'a de vraie passion que pour les bouquins, trouve ce merveilleux petit livre aux pages toutes blanches qui se transforme selon son désir pour devenir à chaque moment le livre qu'il veut lire. Dans la seconde, le baron Benjamin, digne neveu du vieux Juif Manassé, trouve la précieuse petite lime qui lui permettra de rogner les ducats indéfiniment en les laissant aussi neufs que s'ils sortaient de dessous le balancier. La troisième est celle où le jeune amoureux trouve avec le portrait d'Albertine le droit de devenir son époux.

C'est au contraire aux fumées du vin que se rapporte de la façon la plus nette toute la scène de la terrible nuit où pour la première fois le conseiller Tusmann rencontre ses persécuteurs. Cette narration a presque la valeur d'une observation médicale et il n'est pas un médecin qui à l'entendre ne fasse un diagnostic exact. Hoffmann a puisé tout cela dans ses propres souvenirs et s'il a fait une faute, c'est seulement d'avoir attribué au sobre conseiller Tusmann, dès sa première incartade, des visions qui ne sont à leur place que dans le cerveau d'un alcoolique invétéré : les premières fois, on est ignoblement malade, et c'est tout.

Donc, durant qu'il cause avec Léonard et Manassé, Tusmann voit la face de Léonard se transformer en museau de renard. Quand, une heure plus tard, dans la rue, ses jambes se dérobent et le laissent choir dans le ruisseau, il croit qu'un mauvais plaisant les lui a emportées, et il ne peut se relever que quand celui-ci les lui jette à la figure. Il se dresse alors, parcourt la ville et finit par monter sur le cheval de bronze de la statue du grand Electeur où il se réveille le lendemain tout surpris de se trouver là. De tous ces épisodes, seule, la valse, avec, en guise de danseuse, un balai qui lui écorche la figure, au milieu d'un cercle d'innombrables petits Tusmann valsant tous comme lui avec de petits balais, peut être attribuée à un rêve que le malheureux aura fait pendant qu'il cuvait son vin sur son cheval. Heureusement que nous sommes en plein fantastique et que nous pouvons soulever la boîte crânienne du digne conseiller pour lire ses pensées, car, à coup sûr, il ne s'est souvenu de rien de tout cela au réveil.

Arrivons aux vrais rêves.

Dans *Le Majorat*, le vieux justicier, venant passer la nuit dans le château de Her...burg, voit en rêve une apparition qui répète devant lui les principaux épisodes d'un sombre drame qui s'est passé dans le château quelque trente ans auparavant. V... a été à cette époque presque le témoin de ce drame et il n'y a rien d'étonnant à ce que le retour au château en fasse renaître les scènes dans son rêve dès la première nuit. Si tout se bornait là, il n'y aurait rien à redire. Mais le malheur est qu'au même moment, la même apparition se montre aux yeux du neveu et secrétaire du justicier, qui écrit, parfaitement éveillé, dans la pièce voisine. Or, le neveu n'a aucun droit à cette apparition, car il ne sait rien de toute

l'histoire, en sorte que cette apparition ne peut provenir de l'intérieur de son cerveau, d'où il faut conclure qu'elle est réelle, qu'elle a pour substance un vrai revenant qui fait coup double en inspirant le rêve de V... en même temps qu'il se révèle aux yeux de son neveu. Du point de vue de la littérature fantastique, c'est fort intéressant; mais pour la psychologie du rêve, il n'y a rien à y prendre.

Le Violon de Crémone. — Ici, deux rêves assez insignifiants. Dans le premier, le jeune étudiant amoureux d'Antonia rêve que la jeune fille l'appelle à lui et le supplie de la sauver en lui chantant un adagio qui — c'est là peut-être la seule particularité remarquable de ce rêve — a été composé par lui-même, en sorte qu'elle lui apprend quelque chose qu'il ne sait pas en lui disant des paroles qu'il a lui-même composées. Ce trait est bien observé.

Dans le second, rien à noter, sinon la vision intense, par le conseiller Crespel, d'une scène d'amour entre sa fille Antonia et son fiancé, au moment même où celle-ci passe de vie à trépas! Certainement, dans l'idée de l'auteur, c'est la mort de la jeune fille qui détermine ce rêve, chose admissible après tout, à la condition que le conseiller en ait eu le pressentiment, peut-être inconscient.

Les Maîtres chanteurs. — L'auteur se présente comme s'étant endormi durant qu'il lisait le livre de Jean-Christophe Wagenseil, où il est parlé des Maîtres Chanteurs. Il voit en rêve les personnages de sa lecture, les Maîtres Chanteurs eux-mêmes qui, dans une clairière, après une chasse, viennent se disputer le prix du chant devant le landgrave Hermann de Thuringe et la comtesse Mathilde. Ce rêve est fort bien amené par les circonstances, mais il n'a nullement les caractères d'un rêve et n'est de façon trop évidente qu'une manière de présenter au lecteur d'une façon plus propre à frapper son imagination les personnages dont on va lui conter l'histoire.

Il est très légitime dans les romans de tirer parti des rêves pour peindre l'état émotif des personnages, faire apparaître sous une forme plus vivante leurs pensées secrètes et leurs pressentiments et pour les déterminer même dans tel ou tel sens vers l'action après le réveil. Mais il est tout à fait illégitime de les faire, comme dans ce conte, contribuer au développement de l'action en les enchaînant à celle-ci par des liens logiques et réguliers.

Maître Martin et ses ouvriers. — Dans ce conte, un rêve court et bien banal : Frédéric qui aime Rosa, la fille du tonnelier, et regrette son art qu'il a abandonné pour la conquérir, la revoit dans ses rêves mêlée aux objets dont ce regret fait naître l'image en son esprit.

La Fascination. — Ici, Hoffmann raconte quelques rêves brefs et peu significatifs qui ne méritent guère de retenir l'attention, mais il met dans la bouche de certains de ses personnages quelques idées théoriques qui paraissent être les siennes et qui doivent être rapportées :

« Au surplus, mes amis, ces songes terrifiants qui nous tourmentent parfois, tels que se figurer qu'on tombe d'une tour, qu'on est décapité, et mille autres plus ou moins désagréables, sont le résultat de quelque douleur physique qui réagit sur nos facultés morales. Tenez, je me rappelle un songe où j'assistais à une orgie. Un officier et un étudiant se prennent de querelle, et se lancent leurs verres à la tête; je veux les séparer, mais dans cette lutte je me sens si grièvement blessé à la main que la souffrance m'éveille. Ma main saignait réellement, car je venais de l'écorcher à une grosse épingle piquée dans ma couverture ».

Tout cela est entièrement conforme aux idées modernes.

Par contre, il dit ailleurs :

« Comme je sais par expérience que les rêves de la nuit sont le fruit des sensations éprouvées pendant le jour, j'ai toujours soin, avant de m'endormir, de chasser toute préoccupation pénible et d'amuser mon esprit par quelque joyeux souvenir du temps passé. C'est une recette excellente contre le cauchemar. »

Cette expérience, l'auteur ne l'a pas faite; et s'il l'avait faite, il aurait constaté au contraire que les idées qui lui reviennent en rêve sont celles repoussées et non celles qu'il a caressées avant de s'endormir.

Edgar Poe.

Souvenirs de M. Auguste Bedloe. — Ce conte est le récit d'un des épisodes les plus impressionnants de ces mouvements insurrectionnels qui, à maintes reprises, soulevèrent les Indous contre les Anglais conquérants de leur pays : la révolte de Cheyte-Sing

en 1780. Une poignée d'Anglais fut écrasée à Bénarès par la population révoltée, tandis que Cheyte-Sing, assiégé dans son palais, s'échappait par le Gange, en descendant par une fenêtre au moyen d'une corde faite de turbans noués bout à bout. Dans cette échauffourée, un certain Oldeb fut tué, frappé à la tempe par une flèche empoisonnée, contournée en forme de serpent. Mais l'histoire est racontée quelque quarante ans plus tard, en 1827, comme revécue par un certain Bedloe, névropathe, rêveur, morphinomane et victime volontaire des pratiques de l'hypnotisme. Aussi une question se pose : cette histoire revécue d'une façon si intense et si imprévue est-elle un simple rêve d'homme endormi, une vision de morphinomane, ou, comme l'auteur l'insinue, l'effet d'une suggestion à distance? car, au moment même où Bedloe revit cet épisode, son médecin, le Docteur Templeton, le magnétiseur habituel de M. Bedloe, qui a assisté à la scène côte à côte avec la victime M. Oldeb, est à quelques lieues de là, en train de la transcrire sur ses tablettes. Puisque l'auteur laisse la question en suspens, nous la résoudrons pour lui : ce n'est pas de la suggestion à distance, parce que cette suggestion n'existe pas; ce n'est ni un rêve ni une hallucination d'opiomane, parce que ni celle-ci ni celle-là ne sauraient créer la reproduction exacte d'événements réels que le rêveur ne connaissait pas. Qu'est-ce donc alors?

Edgar Poë nous insinue que tout cela se pourrait expliquer d'une manière inattendue, M. Bedloe n'étant qu'une réincarnation du défunt M. Oldeb. Tout l'indique en effet : et les noms qui sont l'anagramme l'un de l'autre, et l'aspect vieillot, falot, presque fantomatique de M. Bedloe, et sa ressemblance extraordinaire avec M. Oldeb, démontrée par un portrait qui est entre les mains du Docteur Templeton, tout enfin, jusqu'à son genre de mort par une sangsue venimeuse à ondulations serpentiformes, qui le pique à la tempe, juste à la place où M. Oldeb a été blessé par la flèche serpentiforme lancée dans la bagarre.

Est-il utile de dire que nous n'acceptons pas davantage cette fantaisiste explication?

Qu'est donc cette histoire?

Eh bien, c'est simplement une originale fantaisie d'Edgar Poë.

Mais alors, pourquoi en parler ici? D'abord parce que l'auteur pose lui-même la question du rêve. Puis, pour avoir une occasion

de plus de dire comment ces choses se doivent juger en saine philosophie; mais surtout parce que, à cette occasion, l'auteur énonce un principe intéressant qu'il reconnaît avoir emprunté à Novalis : c'est que, lorsque dans un rêve on se demande si l'on rêve, on est vite renseigné, car le fait de se poser cette question avec quelque insistance provoque le réveil. Cela cependant n'est pas toujours vrai; je sais d'expérience personnelle et l'ai montré au cours de cet ouvrage par divers exemples, que le rêve peut continuer à évoluer, au moins pendant quelques épisodes, après que l'on s'est posé cette question. (Voir mon rêve des quatre réveils imaginaires.) Et d'autre part, tous les moyens que l'on emploie pour se convaincre, se pincer, se baigner la figure, interroger les personnes présentes, tout cela n'aboutit jamais qu'à vous convaincre que vous ne dormez pas, pour la bonne raison que toutes ces expériences vérificatoires, vous rêvez que vous les faites, mais vous ne les faites pas. Aussi Bedloe n'a-t-il pas raison quand il se persuade n'avoir pas rêvé pour s'être, dans son rêve, plongé la tête dans une source fraîche sans provoquer le réveil.

Ligeia. — Inutile d'insister sur ce conte, au sujet duquel se posent les mêmes questions que pour le précédent, mais limitées ici au rêve d'un cerveau malade et surexcité ou aux visions d'un morphinomane. Ce serait plutôt de ces dernières qu'il s'agit ici. D'ailleurs que ce soient les unes ou les autres, rien qui ne soit parfaitement admissible, car tout se borne à l'apparente résurrection d'une morte dans les yeux de laquelle le visionnaire croit retrouver l'expression indescriptible et vainement cherchée ailleurs du regard d'une maîtresse morte depuis plusieurs mois.

L'Ange du bizarre. — C'est le récit des visions d'un homme abominablement gris, qui s'endort dans son fauteuil après avoir vidé une bouteille de kirsch et se réveille ayant roulé sous la table. C'est une suite de scènes dont chacune est possible, mais qui par leur réunion ressemble plutôt aux élucubrations d'un homme qui aurait tenté de conquérir le record de l'extravagance. Redisons que le rêve admet toutes les incohérences et toutes les invraisemblances, sauf une, celle de n'être composé que d'invraisemblances et d'incohérences, sans immixtion de la moindre parcelle de choses ternes, raisonnables ou indifférentes.

Mais si ce n'est pas à proposer comme modèle de rêve possible,

ce n'en est pas moins fort amusant et digne de tenter pour l'illustration le crayon d'un Callot.

Beaudelaire.

D'avoir traduit de Quincey et Ed. Poë, un opiomane et un dipsomane, auteurs d'œuvres de tout premier ordre, semble indiquer chez Baudelaire le goût de ces productions hautement fantastiques, et il semblerait que cette admiration ne saurait aller sans le désir de les imiter. C'est ce qui nous a conduits à compter Baudelaire au nombre des auteurs chez lesquels nous avons cherché des études de rêves, quand nous en laissions de côté d'autres de valeur au moins égale, mais à l'imagination plus tempérée. Cependant nous n'avons trouvé rien à glaner dans l'œuvre, d'ailleurs peu étendue, de Baudelaire, car nous devons laisser de côté les visions d'opium et de haschisch décrites dans ses *Paradis artificiels*, puisque nous écartons de notre programme toute la catégorie des rêves éveillés.

Les Fleurs du mal. — Dans cet ouvrage, nous ne trouvons qu'un rêve, si toutefois c'en est un ; et s'il est curieux comme conception artistique, ce *Rêve parisien* n'offre comme rêve rien de bien extraordinaire. C'est monnaie courante en effet de trouver dans les rêves des tableaux qui diffèrent de ceux de la vie réelle par la suppression de quelque trait caractéristique, à laquelle ils doivent leur étrangeté. Mais ce qui est plus rare, c'est que cette suppression soit, comme ici, rigoureusement systématisée : l'esthétique artistique l'exigeait, la vraisemblance ne le contredit pas d'une façon absolue. En trois lignes ce tableau peut être décrit. C'est l'évocation d'un monde inconnu où manque toute végétation, tandis que partout ruissellent les marbres, les métaux polis et les pierres étincelantes, formant des palais, des colonnades et des ponts sous lesquels dort une eau limpide et lourde comme le cristal.

Paul Bonnetain.

L'Opium. — Bonnetain, avec la fine et pénétrante exactitude qu'apporte le médecin à une observation médicale, peint la vie du fumeur d'opium depuis la première pipe fumée par curiosité jusqu'au jour où il meurt victime d'une fatale anémie progressive.

Il ne nous appartient pas de le suivre dans la description de la lutte entre les reproches de la raison et la hantise du poison qui finit toujours par l'emporter. Nous n'avons même pas à parler des rêves éveillés que procure l'opium; mais l'opiomane a des rêves véritables, tantôt produits par l'opium, lorsque l'action simultanée de l'alcool surajoute le sommeil à la rêverie morphinique, tantôt indépendants de cette intoxication immédiate, mais entachés cependant de morphinisme par suite de l'altération chronique des humeurs et des centres nerveux. Ces derniers sont en quelque sorte les rêves normaux de l'opiomane.

Ces rêves vrais ont tous les caractères des rêveries à l'état de veille qui se produisent sous l'influence de l'opium aux phases correspondantes de l'intoxication progressive. C'est toujours un mélange de sensations voluptueuses et horribles, avec prédominance des premières au début, puis des dernières qui, finalement, restent seules. Peut-être Bonnetain n'a-t-il pas, pour le louable but de corser sa thèse, fait une part suffisante aux premières; et si tous les fumeurs recueillaient aussi peu d'agrément que le pauvre Marcel Deschamps en échange de tant de sensations pénibles ou horribles, peut-être le nombre de ceux qui persistent dans leur vice serait-il moins grand. Deux rêves, l'un au commencement du récit, l'autre à la fin, caractérisent ces deux phases.

Dans le premier, c'est à peine si quelques embrassements voluptueux dans le hamac d'un sampang viennent jeter une note agréable dans un cauchemar où les tableaux les plus étranges et les plus angoissants se succèdent dans une incohérence absolue : c'est d'abord le charriage irrésistible et qui lui semble durer des jours, des mois, des années, dans les eaux gluantes d'un fleuve qui coule dans les ténèbres avec des bêtes plutôt devinées qu'entrevues, se fixant à son corps par d'innomables suçoirs; puis la fuite éperdue pour échapper à une ignoble vieille qui veut s'imposer à ses caresses; puis d'interminables travaux parmi des tombes, pour finir par une partie de cartes avec des partenaires sur un cercueil dans lequel le perdant sera cloué.

Dans le dernier rêve il n'y a même plus la maigre compensation de ces brèves effusions voluptueuses et l'horrible prend une forme encore plus extra-réelle. En vain s'efforce-t-il, dans un couloir interminable et qui va se rétrécissant toujours, de se rapprocher

d'une femme aimée, tandis qu'il traîne comme une ancre, au bout de son bras allongé en corde, un cercueil où gît le cadavre de cette même femme et dont le couvercle cloué sur son poignet a emprisonné son poing.

En somme, ce sont là les caractères habituels des rêves normaux (relation lointaine avec les faits réels et incohérence déconcertante), mais où le toxique ajoute un caractère émotif intense qui exagère énormément, mais sans en modifier la nature, le sentiment et la forme de sensibilité qui dominent chez le rêveur.

Cela explique dans une certaine mesure pourquoi Marcel Deschamps ne retire que si peu d'agrément de l'exercice de son vice : c'est parce qu'il est naturellement porté à la tristesse. Un fumeur dont l'humeur habituelle aurait une tournure plus heureuse recueillerait beaucoup plus de sensations agréables. Mais dans l'un et l'autre cas, à ces visions agréables ou pénibles se surajoute un sentiment de bien-être physique qui suffit à lui seul pour expliquer la recherche du toxique.

Tout cela, nous le répétons, est dépeint avec une grande vérité jusque dans les moindres détails, et nous le constatons avec d'autant plus de plaisir que l'auteur a fort bien dégagé, évidemment sans savoir que nous l'avions fait avant lui, une des lois principales du rêve, savoir : l'absence dans les visions oniriques de l'objet de nos préoccupations immédiates les plus pressantes, tandis que reviennent les souvenirs lointains et surtout ceux que nous avons cherché à écarter.

Schuré.

Le Double. — Avant de lire ces lignes et pour nous éviter des répétitions oiseuses, le lecteur fera bien de prendre connaissance de ce que nous disons du double ailleurs dans ce volume. Cela fait nous pouvons entrer tout de suite dans la discussion de la conception de Schuré. Le peintre Marrias est un être mixte, et dans son cœur, deux tendances opposées et presque également puissantes se livrent un perpétuel combat : d'une part, le Torero sanguin, passionné, violent, supportant impatiemment tout frein et toute contradiction, voulant les femmes pour en jouir d'un amour égoïste et sensuel ; d'autre part, l'homme sensible, épris d'idéal, aimant le beau et le bien pour la sensation de paix et de

bonheur qu'ils apportent à l'esprit et pour le calme reposant qu'ils rendent aux nerfs. Il connaît fort bien en lui la coexistence de ces deux êtres et appelle les phases de sa vie où il s'est abandonné à l'une ou à l'autre de ces tendances ses « amours noires » et ses « amours blanches ». De ces deux tendances, jamais une seule ne règne en lui en maîtresse absolue; pendant que l'une domine, toujours l'autre fait entendre sa voix ; mais il la refoule avec violence sous l'influence de l'excitation de la phase où il se trouve. Dans ses méditations, ces deux êtres qu'il sent en lui déterminent des images mentales où il se voit successivement dans l'une et dans l'autre condition et chacune est à un moment refoulée pour faire place à l'autre. Quoi d'étonnant dès lors à ce qu'elles reviennent simultanément dans ses rêves? Ainsi s'explique ce premier songe où il voit simultanément le Marrias noir et le Marrias blanc, celui-ci dans son lit, celui-là sur une chaise à son chevet; l'un l'excitant au mal, l'autre luttant pour ne pas succomber. Et, alternativement, son moi va de l'un à l'autre, en sorte qu'il est tantôt le Marrias blanc ayant pour double le Marrias noir et tantôt le Marrias noir ayant pour double le blanc.

Au moment où l'action commence, Marrias vient de rêver de son double et il voit là un funeste présage. Cela s'explique à souhait, car celui qui ouvre l'action est le Marrias blanc et ce rêve indique que le Marrias noir veille et a commencé ses attaques. S'il y succombe, le rêve aura été prophétique. C'est ce qui arrive en effet, car c'est à ce moment que Marrias fait la connaissance de Ténébra, c'est-à-dire de la femme qui sera l'objet de ses amours noires tandis qu'une autre femme, Marion, symbolisera ses amours blanches auxquelles dans une scène finale la victoire restera. A cette scène correspond un rêve où pour la dernière fois il revoit son « double ». Et c'est tout. Quant à l'idée que le « double » noir lui apparaît dans ce dernier rêve suscité par Ténébra dans une scène d'envoûtement et que ce « double » est définitivement vaincu par le coup de poignard qu'il croit lui porter en rêve, ce sont là des divagations mystiques auxquelles la philosophie positive ne saurait s'arrêter. Le double peut être supprimé par le contre-coup psychique de ce coup de poignard, mais ce n'est pas de cette façon raisonnable que l'auteur paraît l'avoir entendu.

Si l'on fait abstraction de ce dernier trait dont il ne faudrait pas

exagérer l'importance, on voit que Schuré a remarquablement saisi les vrais caractères de certains rêves, et compris le rôle que peut en tirer un auteur averti.

Jérome K. Jérome.

Novel Notes. — On trouve ici entre autres histoires la narration de cinq rêves. L'auteur présente son livre, non comme une chose achevée, mais comme des notes éparses prises de loin en loin, en vue d'un futur roman et publiées telles quelles. Est-ce sincère? ou faut-il voir là un artifice ingénieux permettant une narration à bâtons rompus qui n'est pas sans saveur? En tout cas, les rêves qui y sont rapportés doivent à ce mode de narration une incohérence et un décousu qui leur donnent un tel air de sincérité, qu'on est tenté de les traiter comme des rêves vécus.

Il n'y a pas lieu de les analyser tous en détail.

Dans deux d'entre eux, on peut remarquer la relation entre le sujet du rêve et les sensations actuelles du dormeur : il a faim et se voit rongeant le couvercle bardé de fer d'un coffre rempli d'or auprès du cadavre de son ami qu'il vient d'assassiner pour mettre le trésor à l'abri de sa convoitise; il a froid et se voit sur la scène jouant en chemise un rôle qui comporterait un tout autre costume. Mais ce sont là choses banales. Un trait beaucoup plus singulier, s'il est réel, consiste en ce que plusieurs de ces rêves retracent une très longue période de vie. Je n'ai pas d'exemple personnel d'une chose si singulière, et, sans en vouloir nier la possibilité, je reste un peu sceptique sur ce point : voir en rêve les épisodes discontinus, mais chronologiquement ordonnés d'une action durant des dizaines d'années, cela ressemble singulièrement à une fantaisie de romancier.

En est-il de même pour l'épisode bizarre du rêve n° 3 où le dormeur voit son double, mais non pas unique comme dans tous les autres cas de ce genre; la vision se multiplie en une multitude de petits personnages, qui sont ses doubles. Mais ceux-ci ne sont pas comme les innombrables petits Tusmann dansant avec un balai dans *Le Choix d'une fiancée* d'Hoffmann, la reproduction d'une même effigie : ils sont tous très différents d'aspect les uns des autres et d'âges variant de l'adolescence à l'extrême vieillesse; ils

représentent le rêveur aux différentes époques de sa vie passée, actuelle et future. Tous lui causent d'ailleurs une frayeur vive et irraisonnée.

Je pourrais être tenté de discuter la possibilité d'un rêve sans exemples ou de rechercher les causes de cette vision de doubles multiples d'âges différents, s'il s'agissait d'un rêve réel. Dans le cas présent, je me contente d'en signaler le caractère hautement exceptionnel. Je ne voudrais pas renouveler une fois de plus l'histoire de la dent d'or.

Un autre trait non moins curieux et autorisant les mêmes réserves, consiste en ce que dans deux de ces rêves, le rêveur lui-même ne prend aucune part à l'action qui se déroule sous ses yeux : son moi est absent; il ne se situe nulle part dans le rêve. Ainsi celui qui porte le n° 5 raconte l'histoire d'un personnage à qui un génie promet la fortune et le succès dans toutes ses entreprises à condition que jamais il ne se laisse aller à aimer un être vivant. Le personnage promet, tient parole, et voit en effet la fortune lui sourire et satisfaire à tous ses désirs. Un jour, une pauvre fillette abandonnée l'implore; il lui refuse même un regard de pitié et l'enfant meurt. Après sa mort, l'homme la prend dans ses bras, la caresse comme pour la réchauffer par une tendresse désormais inutile. Le cadavre ne se décompose pas et l'homme revient tous les jours le prendre dans ses bras et le caresser, donnant ainsi le change à un besoin d'affection qui n'est pas mort en lui et ne peut s'exercer sur les vivants. Mais dans toute cette action, outre qu'elle dure des années, le rêveur est absent : il n'est ni le génie, ni le héros, ni la victime; il sait tout cela d'une façon abstraite, ou, s'il le voit projeté sur un écran, il ne se sent pas lui-même devant cet écran. Bien entendu, je ne puis rien affirmer, mais de par mon expérience personnelle des rêves, j'ai l'impression invincible ou que c'est un roman inventé de toutes pièces, ou que c'est ce que j'ai appelé un *rêve dirigé*, et, peut-être, dans le cas actuel, inconsciemment dirigé. Et voici comment je comprends la chose. L'auteur a vraiment rêvé le commencement de l'action, peut-être l'apparition du génie avec les promesses qu'il fait et la condition qu'il impose, puis il est passé à l'état de demi-sommeil avec assez de lucidité pour saisir l'intérêt littéraire de cette donnée et la développer comme un thème de roman, c'est-à-dire avec le concours de

sa volonté et de son jugement. Mais pourtant les yeux restent fermés, le cerveau est dans un certain état d'assoupissement, peut-être entrecoupé de courtes absences avant le réveil complet. Et l'auteur a confondu avec un vrai rêve ce qui n'était que le produit hybride du rêve et de la méditation. S'il en est ainsi, la difficulté disparaît, car il est fréquent que dans la méditation, notre moi soit absent des tableaux qui se déroulent dans notre pensée.

Wells (H. G.).

Douze Histoires et un rêve. — Les douze histoires et le rêve dont il est question dans ce titre n'ont rien de commun entre eux; ce rêve constitue une treizième histoire indépendante des autres et la constitue tout entière à lui seul. Il est dans les habitudes de Wells de faire de l'extraordinaire; il faut donc accepter le rêve comme il nous le présente, c'est-à-dire comme un rêve hautement exceptionnel et ne pas exiger de lui une vraisemblance quelconque. Qu'il soit possible, c'est tout ce qu'on est en droit de lui demander et les lois des rêves possibles sont bien autrement élastiques que celles des rêves probables ou habituels.

Nous plaçant à ce point de vue, nous ne demanderons pas à Cooper, « l'homme au teint blême », petit procureur à Liverpool, s'il y a dans sa vie antérieure des impressions inhibées qui l'aient poussé à faire ce rêve d'une seconde existence où il porte le nom de Hedon, joue le rôle d'un personnage politique de très grande envergure et laisse les peuples s'entre-dévorer dans une guerre criminelle pour se consacrer à l'amour d'une femme.

Wells n'a aucune préoccupation de vraisemblance; la chose à laquelle il s'applique, c'est de faire rendre au rêve le maximum de ce qu'il est capable de fournir, et là nous avons le droit de lui demander s'il a ou non dépassé les bornes de la possibilité.

Les visions des rêves de Cooper sont si intenses et si continues, si bien ordonnées qu'elles aboutissent à un dédoublement de la personnalité : cela n'a rien que de très admissible et nous verrons un médecin, très préoccupé des questions de vraisemblance, le Dr T. Henvic, dans *L'Antithèse*, faire, lui aussi, aboutir son héros, par le rêve, au dédoublement de la personnalité. Mais Wells va plus loin. Les visions de la vie seconde sont si fortement gravées, s'im-

prègnent si profondément dans son cerveau, qu'auprès d'elles celles de la vie réelle sont ternes et floues, en sorte que sa vie seconde devient sa vraie vie, et quand il doute de la réalité de l'une des deux, c'est plutôt de celle de la vie réelle. Nous ne nous croyons pas le droit de nous inscrire en faux contre une pareille éventualité, tout exceptionnelle qu'elle soit.

Une autre particularité bien curieuse est celle-ci : d'ordinaire, dans les cas de ce genre, les deux vies, seconde et première, sont contemporaines et, à quelques heures près, coïncident dans le temps si elles alternent dans l'espace; on peut admettre aussi que la vie seconde reporte le dédoublé au temps passé : c'est ce qu'a fait Henvic pour son Sylvestre. Ici la vie seconde prend place dans un siècle futur. Cela est sans exemple, croyons-nous; mais il ne semble pas cependant que l'on ait le droit de déclarer la chose impossible. On voit combien nous sommes larges dans nos concessions; cependant nous ne pouvons aller plus loin et nous sommes obligés de contester à Wells le droit de faire intervenir dans le rêve certaines circonstances dont il nous reste à parler.

Ces nombreux rêves successifs se font suite d'une impeccable façon et déroulent l'évolution d'une seconde vie dans laquelle il n'y a ni une lacune ni un retour en arrière. Bien plus, les intervalles qui séparent deux rêves successifs sont, dans la vie seconde, exactement mesurés sur le temps qui les sépare effectivement dans la vie réelle. Eh bien, cela est à notre avis entièrement inadmissible. Il faudrait pour qu'il en fût ainsi, que l'on pût retrouver dans une longue série de visions successives s'évoquant les unes les autres par la fantasque association des idées cette implacable logique évolutive qui, dans la vie réelle, met chaque chose rigoureusement à la place qu'elle a le droit d'occuper dans l'espace et dans le temps.

Une autre circonstance nous paraît mériter le même jugement sévère : Hedon, le héros de la vie seconde qui se passe toujours durant que Cooper, le personnage de la vie réelle, est paisiblement allongé entre ses draps, ce Hedon, dis-je, connaît Capri et Poestum, Naples et le Vésuve où Cooper n'est jamais allé, et les connaît, non pas vaguement, mais dans tous les menus détails de leur topographie. Cela serait admissible si Wells nous présentait ce phénomène comme le résultat d'anciens souvenirs à demi effacés, que ces souvenirs aient eu leur origine dans un voyage fait durant la première

enfance, ou dans la contemplation même inconsciente des images d'un livre ou des photographies d'un album. Il se garde bien de rapetisser ainsi son rêve à des proportions humaines, il est muet à cet égard; mais on peut aisément deviner qu'il tient à laisser à cette reconnaissance de choses jamais vues la signification d'une divination fantastique. Eh bien, là encore, il dépasse les limites de la possibilité.

Un mot pour finir : Cooper en racontant ces rêves dont il est la victime et qu'il présente comme les réalités d'une seconde vie, explique qu'à un moment il a été tué par un coup d'épée en plein cœur qui a mis fin à cette seconde vie et aux rêves durant lesquels elle s'accomplit. (Voir ici les remarques que nous avons présentées sur un cas analogue dans *Le Double* de Schuré.)

En plaçant la vie seconde de son héros non dans le présent mais dans l'avenir, Wells peut avoir été guidé par deux idées. L'une serait une simple habileté pour éviter une objection qui se présenterait naturellement à l'esprit : puisque Hedon se rappelle pendant sa vie première les faits de sa vie seconde, si cette vie seconde était contemporaine de la première, il aurait un moyen sûr de vérifier si elle est réelle ou rêvée, et il reconnaîtrait bien vite que cette seconde alternative est seule possible; il lui suffirait pour cela d'ouvrir les journaux et de voir que nulle part il n'est question ni de ce Cooper, ni de cet Evesham qui emplissent le monde des éclats de leur politique. L'autre idée de Wells pourrait être d'affirmer la possibilité d'une prescience de l'avenir dans le rêve. Si cette prescience existait, Wells ne serait pas sans doute un des heureux mortels qui la possèdent, car sa prévision des engins de guerre de l'avenir est plutôt banale.

Dr T. Henvic.

Hallucinés. — Trois nouvelles dans cet ouvrage qui, par ordre d'importance sous le rapport du rêve, se classent en sens inverse de leur succession dans l'ouvrage. La troisième, *Incertitude*, présente le cas, simplement amusant, d'une visite faite de nuit dans une petite ville, dans des circonstances telles que le promeneur n'arrive pas à savoir s'il a vraiment fait cette promenade ou s'il l'a rêvée. A un moindre degré, de pareilles incertitudes se rencontrent

quelquefois dans la vie de chacun et l'intérêt de cette nouvelle est de montrer jusqu'où cela peut aller quand se trouvent par hasard réunies les conditions les plus favorables.

La deuxième, *L'Antithèse*, nous montre un pauvre diable, humble et inoffensif, aux prises d'une part avec sa femme, mégère impitoyable, de l'autre avec les indifférents qui le coudoient et le rudoient, abusant de sa timidité et de sa bonhomie, en sorte que pour lui la vie n'est qu'une longue tristesse. A toutes ses misères, une seule compensation, mais admirable et sublime : ce sont ses rêves, constituant pour lui une seconde vie qui rachète par sa diversité, sa douceur et presque ses voluptés la monotonie écœurante et les rudesses de la vie réelle. On peut reprocher à ces rêves d'être trop longs d'un seul tenant dans une même nuit, et de rappeler trop invariablement d'une nuit à l'autre toujours la même image consolatrice, celle de la déesse Istar, personnage qu'il a déniché dans ses études, retrouvé dans les galeries des antiquités orientales au Louvre, et dont il est amoureux. Mais il ne faut pas trop juger ces songes à la mesure des rêves du commun des mortels, car Sylvestre, sans être aucunement un dément, n'est pas tout à fait normal sous le rapport psychique. Aussi se laisse-t-il glisser à prendre ses rêves pour les réalités d'une seconde vie, et, comme le Cooper de Wells, il verse dans le dédoublement de la personnalité. Mais ici la difficulté qui avait poussé Wells à placer la vie seconde dans l'avenir n'existe plus, parce que sa vie seconde est si dématérialisée, si différente sous tous les rapports de ce qui se passe chaque jour sous ses yeux, qu'il la place dans un autre monde sans relation avec celui où il s'agite dans le jour.

L'antithèse, c'est l'opposition violente entre ses deux vies, l'une de misères, l'autre de douceur, et cette antithèse arrive, au dernier chapitre, à son expression la plus intense : Sylvestre se voit, dans un rêve, emporté au delà de la terre dans les bras d'Istar où il goûte enfin les dernières voluptés qui lui avaient été jusque-là refusées, tandis qu'en bas, entre le chef de service et l'interne, devant les étudiants groupés autour du lit, le vrai Sylvestre rend le dernier soupir sur un grabat d'hôpital.

La première nouvelle, *Le Dilemme*, est de beaucoup la plus importante sous le point de vue qui nous occupe, non que le rêve y prenne une place plus grande que dans la précédente, mais parce

que l'auteur y saisit l'occasion d'exposer sa théorie du rêve et, non sans une certaine impudence, car cette théorie n'est autre que celle soutenue par l'auteur du présent ouvrage. C'est au point que l'on pourrait croire que c'est nous qui l'avons copié, s'il ne se trouvait que la théorie exposée ici a déjà été présentée par nous tout au long il y a quelque vingt-cinq ans, bien avant le roman en question, dans un journal des plus répandus (*Revue Scientifique*).

Ces réserves faites, nous devons reconnaître que l'auteur a tiré de cette conception un parti original et assez amusant.

Comme il ne s'agit pas ici d'un roman très connu, il ne nous est guère possible d'en parler sans le résumer brièvement.

L'action se passe dans un petit couvent de religieuses, perdu au fond de la Bretagne. Le hasard a mis sous les yeux des nonnes, toutes aussi ingénues qu'elles sont chastes, deux amants que leur arrivée sépare après une idylle qui n'avait rien de platonique, et l'homme avant de s'enfuir leur a laissé voir... comment dire? un trait anatomique compliqué d'un état physiologique dont un je ne sais quoi leur a fait deviner l'extrême indécence sans qu'elles y aient cependant rien compris. D'où dans leur âme une préoccupation, une inquiétude vague que la supérieure surprend et dont elle finit par savoir l'objet. Elle confesse ses nonnes et leur représente, bien entendu sans leur rien expliquer, cette chose odieuse et abominable comme une apparition démoniaque qu'elles doivent, avec le secours de la prière et toutes les forces de leur volonté, chasser de leur esprit chaque fois qu'elle s'y présente. A la suite de quoi, la chose apparaît en rêve à une des nonnes, d'abord de temps en temps, puis chaque nuit; puis ce même rêve s'étend à une autre, fait tache d'huile et bientôt le couvent tout entier devient la victime du terrible fléau.

Après avoir épuisé des moyens qui ne font qu'exaspérer le mal, la supérieure a recours à l'évêque qui envoie, pour enquêter, son secrétaire, esprit pénétrant et peu asservi aux superstitions, qui reconnaît aisément la nature nullement surnaturelle et toute pathologique du fléau. Par lui, le problème est soumis au jugement d'un médecin de campagne qui voit clair dans toute l'histoire et en fournit le remède. C'est là que l'auteur expose comme sienne notre théorie et lui demande le moyen de triompher du mal. Ce moyen, nous l'avons décrit tout au long dans cet ouvrage sous le titre :

Prophylaxie du cauchemar. On le connaît : il consiste à se répéter à satiété à l'état de veille, à se représenter, rappeler, retenir dans la pensée l'objet de l'obsession onirique. Mais il faut avouer que dans le cas présent, la chose n'est pas sans quelques difficultés et c'est en cela que consiste le dilemme, qui fait le titre de la nouvelle : en parler sans cesse pour n'en plus rêver. C'est à quoi sur l'ordre du prêtre doivent se résigner la supérieure et les nonnes : « Ce fut pendant quelques semaines un couvent peu banal que celui de Kerbiban : ces nonnes à l'attitude décente s'abordant d'un air contrit, pour s'entretenir des choses dont on parle dans les mauvais lieux. »

L'auteur signe docteur Henvic. A la façon dont les sujets sont traités, on voit que certainement ce titre n'est pas usurpé. Les descriptions y sont des tableaux fidèles des symptômes et il y a place même pour des visions hypnagogiques fournissant l'image de l'objet de l'obsession.

Ce roman peut être cité comme un bon exemple des ressources que le rêve peut fournir à la littérature sans sortir des bornes de la plus scrupuleuse observation.

P. Loti.

Le rêve ne joue pas dans l'œuvre de Loti, du moins en général, le même rôle que dans celle des autres romanciers. Nulle part les rêves n'y font partie intégrante d'un enchaînement constituant la trame du livre; ils sont indépendants du reste de l'œuvre et comme surajoutés : si on les retranchait, on perdrait le charme de leur description, mais à part cela, on ne s'apercevrait pas de leur absence. Ils sont là pour ajouter une note de plus, généralement touchante et mélancolique, parfois pénible et inquiétante, pour dessiner ou accentuer par un trait de plus quelqu'un des états d'âme que l'auteur aime à peindre et qui sont presque la seule raison d'être du livre.

Dans ces conditions, rien ne s'oppose à ce qu'ils soient des rêves vrais, puisqu'ils ne sont astreints à aucune nécessité résultant de relations avec ce qui précède ou ce qui suit.

J'ai l'impression que ce sont des rêves vrais ; ils en ont tous les caractères et si quelque chose a été ajouté ou retranché pour les besoins de l'esthétique littéraire, cela n'apparaît pas. Tous ces

rêves d'ailleurs sont très courts et cela ajoute encore à leur vraisemblance.

Dans *Un Pèlerin d'Angkor*, Loti rencontre sur une plage inconnue des figures qu'il ne connaît pas, et cependant, à les voir, il se sent saisi d'une émotion pénétrante qui lui fait se demander au réveil s'il n'a pas des souvenirs perdus d'existences antérieures que le rêve pourrait raviver.

Dans *Fantômes d'Orient*, avant de repartir pour Stamboul, à la recherche d'Aziyadé, il refait un rêve qui lui revient sans cesse, toujours le même dans ses traits essentiels, ne différant d'une nuit à l'autre que par des variantes sur des points secondaires. Son navire arrive dans la Corne d'or pour une escale qui ne doit durer que quelques heures, il s'élance à la recherche d'Aziyadé et chaque fois des impédiments souvent d'une trivialité absurde se mettent à la traverse, le retardent, et l'heure arrive de regagner son bord en toute hâte sans qu'il ait pu une seule fois joindre la femme aimée ou même entrevoir sa figure. Cela semble pris sur le vif.

Dans *Le Mariage de Loti*, il revoit en rêve Rarahu après avoir entendu un de ses camarades revenant d'Océanie lui raconter sa triste fin. Il la revoit morte, tantôt lui souriant dans son linceul au milieu des femmes qui l'ont ensevelie, tantôt roulée comme une épave par les flots d'une mer sinistre dans une nuit de tempête.

Si ce rêve reste vraisemblable malgré une certaine logique dans les relations entre les sentiments et les images, celui de *Propos d'exil* l'est non moins par son incohérence, et il n'est personne qui ne puisse retrouver dans ses propres souvenirs des rêves qui rappellent celui-là en dépit de son étrangeté. Ces lunes montant dans le ciel où elles s'évanouissent, présage sinistre pour lui, phénomène naturel pour les autres personnages du rêve; ces vieilles parentes rajeunies et rapprochées par l'évanouissement des siècles qui les séparaient; ce bizarre épisode des mèches de cheveux s'entortillant aux ronces et renaissant sous le ciseau qui les coupe pour s'élancer plus haut; et cette robe d'enfant qui fait naître une incompréhensible émotion de tombe oubliée ou de berceau à venir, tout cela est irréprochable du point de vue de la psychologie de l'idéation dans le rêve. Et c'est de ce que ces choses ne se devinent guère si on ne les a pas spécialement étudiées que résulte l'impression de rêves vécus et peu ou point arrangés.

On en pourrait presque dire autant dans *Le Roman d'un Spahi* du rêve du soldat qui, chassé par sa maîtresse et hanté par des idées de suicide, revoit dans un sommeil de fièvre les sites paisibles des Cévennes et les douces silhouettes de ses parents de là-bas.

Par contre, des quatre rêves de *Fleurs d'ennui*, trois au moins me laissent un peu perplexe. Je ne fais point d'objection à celui où Loti se voit dédoublé auprès de sa tombe, son corps dans le trou et son âme veillant inquiète, assise sur la dalle; mais que dire des trois autres? Dans le premier, il sent le Kreisker de St-Pol-de-Léon s'écrouler lentement sous ses pieds et passer en quelques instants à l'état de ruines sur lesquelles les siècles ont roulé, et il se voit lui-même avec son frère Yves à une époque lointaine dans l'histoire de la terre où les œuvres actuelles des hommes seront détruites et oubliées et où tout sera replongé avant la destruction finale dans la condition barbare des temps préhistoriques.

Dans le second, on trépane le crâne de son ami Plumkett avec lequel il est en continuelles discussions, et il en sort nombre de cafards et même trois araignées qui étaient les auteurs responsables de toutes les divagations de ce pauvre ami. Mais ce n'était qu'un rêve, hélas! car au réveil les divagations reparaissent de plus belle.

Dans le dernier enfin, il se voit dédoublé et son double le représente sous les traits d'un vieillard désabusé tel qu'il se sent devenir lorsqu'il médite à l'état de veille sur la fin de son existence.

Eh bien, tous ces rêves ont ou trop d'esprit comme le second, ou, comme les deux autres, une allure philosophique sérieuse qui a les caractères de la méditation bien plus que ceux du rêve, et peut-être est-il permis de croire qu'il y a ici quelque mélange de ces deux formes de la pensée.

Le Livre de la pitié et de la mort. — Rêve assez banal en lui-même, mais qui puise un grand charme dans l'art infini avec lequel l'auteur sait dépeindre le trouble, l'émotion douce et pénétrante qui l'accompagne. Le rêveur fait rencontre de deux femmes qu'il ne connaît pas, mais il se sent uni à elles par un lien indéfinissable, très fort quoique très ténu. C'est certainement un rêve vécu : on le reconnaît tout de suite aux couleurs dont il est peint et à l'absence complète de tout ornement artificiellement surajouté.

Pour simple qu'il soit, il est remarquable sous certains rapports et provoque trois petites remarques que voici.

La première est relative à cette émotion intense, hors de proportion avec ses causes apparentes et qui a tout entière sa raison d'être dans l'état d'esprit du dormeur. C'est un trait fréquent, réel et fort bien observé.

La seconde vise une petite inadvertance de l'auteur qui déclare que son rêve a été suivi d'une ou deux heures de sommeil sans images. Comment le sait-il? C'est une chose à jamais impossible à savoir en dehors de repères qui se rencontrent rarement et qui souvent réclament l'intervention d'un tiers.

La troisième, c'est que l'auteur semble voir dans ce rêve a preuve de l'existence d'une sorte de lien mystique entre notre vie présente et des événements qui se sont passés longtemps avant notre naissance, mais qui ont peut-être cependant exercé quelque influence sur notre esprit par l'intermédiaire de nos ascendants, influence trop discrète pour être aperçue de nous dans l'état de veille et qui se révèle un jour par hasard dans cette condition mystérieuse que crée le rêve. Il y a là une idée touchante, inquiétante, dont la littérature peut tirer parti, qu'une certaine philosophie peut envisager, mais que la science positive ignore et qu'elle doit rejeter jusqu'à plus ample informé.

Pays sans nom. — La même idée mystique se retrouve ici dans un rêve où un paysage extraordinaire habité par des formes extravagantes est qualifié de « pays de je ne sais quelle planète, de je ne sais où, entrevu au fond des insondables infinis du temps ou de l'espace, pendant les clairvoyances inexpliquées du rêve ».

Le rêve a des clairvoyances en effet, mais pas de cette nature; nous les avons définies au chapitre xv [1], celles-ci sont de simples illusions.

Dans *Le Passé mort*, est un autre rêve du même genre, mais qui me plait moins. L'auteur voit en rêve sa petite ville natale, telle qu'elle était il y a trois quarts de siècle, peuplée par les habitants d'alors dans leur costume du temps et il reconnaît même sous les traits de deux jeunes amoureux un couple de deux vieillards décrépits qu'il a vus dans son extrême jeunesse sous un tout autre

1. C'est ce chapitre qui a été publié dans le numéro de janvier de ce périodique.

aspect. Dans quel cliché-souvenir trouver de pareilles images? Pas dans ceux obtenus dans la vie réelle à coup sûr; mais nous avons vu que la rêverie est capable d'en fournir de semblables et il n'y a là qu'un exemple parfaitement possible d'un fait un peu exceptionnel. Une note ajoute à sa vraisemblance, c'est que le rêve est provoqué par un parfum de jasmin, parfum que le rêveur, pendant l'état de veille, avait intimement associé à ses souvenirs du passé. Mais une chose m'inquiète dans ce rêve, c'est l'absence de tout anachronisme, de toute dissonance dans cette évocation du passé. Cela encore est possible à l'extrême rigueur, mais combien rare, et par suite invraisemblable! Loti n'a-t-il pas ici fait aux exigences artistiques un petit sacrifice dont lui sauront gré ses lecteurs, mais pas les psychologues?

Il y a dans ce livre encore deux autres rêves au sujet desquels nous ne saurions répéter que des observations analogues et sur lesquels il est inutile d'insister.

Par l'usage qu'il a fait du rêve moins parcimonieusement distribué dans son œuvre que dans celle des autres auteurs, par la finesse de l'observation, par le rendu admirable de ce quelque chose à la fois intense et imprécis qui caractérise le rêve, Loti peut être cité comme un modèle : aucun autre ne saurait lui être comparé. Mais il n'a bien conçu, utilisé et fait comprendre qu'une sorte de rêve, celle qui reflète comme dans un miroir grossissant le ton émotif de notre mentalité du moment, suscite des images en harmonie avec lui et les revêt de ses nuances. Mais on ne trouve pas trace dans son œuvre de cette sorte de rêve non moins intéressante qui met en scène les événements de la vie récente et nous les montre sous un jour particulier, parce qu'il écarte les rideaux et les écrans qu'intercalent entre nous et nos pensées secrètes les scrupules de toute sorte, les préjugés, le sentiment des convenances, le respect de tout ce que nous croyons juste et licite. Il n'y a pas à s'étonner que cette forme réaliste soit restée étrangère (peut-être volontairement) à un idéaliste comme l'auteur de *Fleurs d'ennui*.

Henri de Régnier.

Le Passé vivant. — Comme Loti, H. de Régnier est pénétré de l'idée que les générations passées ne sont pas tout à fait défuntes

et qu'elles se survivent autrement que par les ressemblances, les tendances, les caractères légués par elles à leurs descendants. Mais sa conception est différente dans le détail.

Pour lui, Jean de Franois et Antoinette de Saffry sont en quelque sorte des réincarnations de leurs grands parents du siècle précédent; ils recommencent et continuent la vie de ces derniers qu'ils pousseront jusqu'à un dénouement que ceux-ci ont évité. Jean de Franois finit par comprendre tout cela, mais cette conviction ne se fait jour en lui que peu à peu. A l'époque où commence le récit, ces idées fermentent en lui sous une forme imprécise dans le subconscient et elles déterminent un rêve qui se reproduit fréquemment toujours le même. Voici en quoi il consistait ou du moins ce dont Jean de Franois se souvenait au réveil :

« Il était étendu sur le dos. Au-dessus de lui, un ciel très bleu. Comment se trouvait-il là? Il n'en savait rien. Que faisait-il? Il l'ignorait. Il aurait voulu se lever mais il ne le pouvait pas. Cependant il lui fallait accomplir à tout prix quelque chose de très important, mais son corps lui refusait tout mouvement, et il se rendait compte que ce corps n'était pas à lui. Il demeurait ainsi longtemps, les yeux ouverts sur ce ciel d'un bleu pur; peu à peu, insensiblement, la couleur de l'azur se mettait à changer. Elle perdait de son intensité, elle se voilait lentement. Elle passait au gris, puis blanchissait, se solidifiait, et finissait par devenir le plafond d'une chambre... Jean de Franois se sentait encore étendu comme auparavant, mais maintenant c'était bien son corps à lui qui s'étendait sur le lit. Au besoin, il pourrait se remuer, quitter ce lit où il était couché. Cette chose très importante à accomplir et dont tout à l'heure il éprouvait le regret d'être incapable, à présent ne lui serait pas impossible. Oui, mais en quoi consistait-elle? Il lui semblait qu'il l'apprendrait un jour, mais quand, où et par qui? Et, anxieusement, il interrogeait le silence. Les bruits de la rue et de la maison s'y mêlaient. Il eût voulu les faire taire, et tout à coup il s'éveillait complètement, le cœur battant, les membres brisés, la tête endolorie, et sans pouvoir rendormir sa lassitude... »

Ce rêve est remarquablement compris ; il contient tout ce qu'il faut et rien de trop. Il est juste par ses allures générales, par la déformation qu'il fait subir aux sentiments qu'il exprime, juste aussi par la forme sous laquelle il présente les pressentiments d'où il dérive.

Est-ce, chez l'auteur, conception raisonnée, observation juste, hasard ou intuition, il faudrait plus d'un exemple pour en décider.

Paul Adam.

Paul Adam n'est pas un rêveur. Dans son œuvre touffue et variée, l'imagination occupe une place importante, mais elle ne quitte pas la terre; elle s'applique aux faits matériels et précis et déploie sa richesse à diversifier leurs aspects et à les peindre sous des couleurs vives. Dans toute son œuvre, je ne trouve que deux rêves, tous les deux dans *L'Enfant d'Austerlitz*. Le héros du livre, le petit Omer, à l'âge de six ans, entend raconter les horreurs de la déroute qui suivit la campagne de Russie; entre autres choses effroyables, il retient cet épisode qui revient souvent dans la narration, de chevaux tombant de fatigue, sur lesquels les soldats affamés se ruent et qu'ils dépècent avec leurs dents, arrachant des lambeaux de chair crue qu'ils dévorent. Il rêve. Il est lui-même la chair d'un de ces chevaux, ou plutôt, tantôt il est la chair sanglante du cheval, tantôt il est lui-même, tantôt les deux ne font qu'un, et c'est lui que l'on mange en même temps que la chair du cheval. C'est son oncle Edme, un des héros de l'histoire, autrefois si bon pour lui, qui veut le dévorer, et cette idée suscite par association des souvenirs du conte de l'Ogre; en sorte que c'est tantôt l'Ogre, tantôt l'oncle Edme qui s'apprête à le déchirer de ses dents, ou plutôt c'est le même personnage revêtant tantôt la figure du premier, tantôt celle du second. Par un trait dont il faut admirer la justesse, l'enfant transporte dans les visions de son rêve les sentiments que lui inspiraient les deux personnages : l'Ogre est méchant et cruel, tandis que l'oncle Edme, tout en s'apprêtant à le manger, le plaint et l'encourage en l'assurant qu'il ne lui fera pas de mal. Tout cela est pris sur le vif et on pourrait croire que le romancier a entrevu les règles vraies de la pensée onirique.

Mais le second rêve nous désillusionne et nous montre que celui-ci n'est qu'une rencontre d'intuition heureuse, de hasard ou peut-être d'observation occasionnelle. Ce sont encore les horreurs de ces mêmes déroutes qui fournissent la matière du rêve. Mais cette fois, le rêveur est la mère du jeune homme, femme très pieuse dont les sentiments se partagent entre une grande dévotion de forme assez étroite et une aversion profonde pour Napoléon I^or^, auteur de tant

de misères dont les siens aussi ont souffert. Elle se voit en enfer, mais cet enfer n'est pas seulement celui du catéchisme avec ses démons et ses flammes; il s'y mêle une vision des horreurs de la guerre, et même ce sont elles qui fournissent la majeure partie du décor. C'est une immense cascade tombant de « hauteurs oubliées vers des profondeurs ignorées » et faite de corps déchirés, broyés, lamentables, réunissant les plus invraisemblables blessures, faisant chanter toute la gamme des souffrances possibles; et ces êtres sans cesse meurent de l'excès de leurs souffrances et revivent pour les subir à nouveau. Au milieu de ces tortures anonymes, apparaît l'auteur responsable de toutes ces misères, Napoléon; et son mari apparaît aussi, cadavre décomposé qui eprend vie juste le temps nécessaire pour lâcher sur l'empereur une bordée de mitraille et retourner aussitôt à l'état de squelette vêtu de son casque et de son uniforme, tandis que l'empereur reprend vie lui aussi, mais pour être fusillé par les soldats du duc d'Enghien. Ce n'est pas dans un pâle résumé de ce genre que l'on peut mettre en lumière l'admirable ordonnancement de ce rêve où les visions des horreurs de la guerre se mêlent à des pages d'histoire dans des tableaux où l'artiste a su réaliser par la vérité de la peinture le sentiment d'horreur qu'il voulait faire naître. C'est précisément cette perfection des détails, cette composition studieusement élaborée constituant le mérite de ces tableaux sous le rapport littéraire, qui devient une faute grave si l'on se place au point de vue psychologique. Ce rêve est très beau, chacune de ses parties pourrait prendre place dans un rêve vrai, mais leur agencement savant est à tel point invraisemblable qu'il ne saurait se rencontrer dans le rêve, où cependant la fantaisie a tant de liberté pour se mouvoir.

Jean Lorrain.

Proie de ténèbres. — C'est l'histoire d'un sommeil cataleptique engendré et guéri par le magnétisme, dans lequel le patient est livré dans son rêve à l'assaut des esprits d'Assur et ces esprits ne se contentent pas de lui inspirer des visions grotesques ou terrifiantes, ils exhalent un terrible fumet de ménagerie mal tenue qui se répand dans l'air à travers les pores du dormeur. Leur relent n'est pas une fausse sensation de rêve; il est réel et incommode si fort

les assistants pleinement réveillés qu'il faut pour le combattre l'ouverture des fenêtres et le parfun de trois cassolettes. Faisons la grâce à l'auteur des rêves de M. de Phocas de ne pas insister sur ces puérilités.

Histoire de Masques. — Avec grande raison, on conseille d'écrire les rêves dès le réveil afin d'éviter les déformations que leur font subir le temps et les narrations successives. Celui-ci pourrait servir d'exemple pour illustrer cette proposition.

C'est un rêve d'enfant qui, ayant trop mangé, est tourmenté pendant son sommeil par des visions de casseroles, de rôtissoires, de lèchefrites, de jambons et de volailles rôties ayant pris vie et se mouvant sur deux jambes, tandis qu'ils agitent leurs bras menaçants. Et tout cela sert d'escorte à un certain revenant appelé « la reine Maritorne », qui est aux enfants gourmands ce qu'est Croquemitaine à ceux qui ont désobéi. Tout cela est fort bien, mais je défie bien un enfant de dix ans, fût-il Jean Lorrain lui-même, de mettre dans l'arrangement, les gestes et les mouvements de toutes ces figures la savante et piquante ordonnance qu'a su y mettre trente ans plus tard l'auteur de M. de Bougrelon.

M. de Phocas. — Prenez un homme assez riche pour n'avoir besoin de rien faire et assez sot pour ne s'être pas créé une occupation. Faites-le descendant d'une noblesse à trente-six quartiers et dégénéré, payant par l'avilissement de sa volonté et une complète débilité morale l'injure qu'ont faite à la nature ses longues séries d'ascendants en s'éloignant de la glèbe et des occupations manuelles, et vous aurez M. de Phocas. Sa tare morbide a pris la forme d'une manie singulière : il cherche des yeux d'un certain vert glauque jetant un certain éclat, derrière lesquels on lit une certaine perversité, qui le remuent, l'attirent et le repoussent à la fois et il ne trouve nulle part ce qu'il cherche pour la bonne raison qu'il ne sait pas très bien ce qu'il cherche. Ce sont encore les émaux et les gemmes qui s'en sont le mieux rapprochés. Et il va, courant le monde, traînant avec lui, comme un boulet, son infirmité. A cette manie personnelle s'en ajoute une autre, née par contagion, celle-là : les figures humaines lui apparaissent comme des masques infiniment divers, cachant tous une uniforme et monotone pourriture.

Voilà certes plus qu'il n'en faut pour faire de Phocas un rêveur ;

le rêve devrait constituer la moitié de sa vie et, s'il est un reproche à faire à l'auteur, c'est d'avoir trop peu usé du rêve dans cette œuvre. Mais, quand il l'a fait, c'est d'une manière tout à fait excellente.

Un premier rêve se rencontre qui, bien qu'extraordinaire en lui-même, est fort banal par rapport à de Phocas, parce qu'il n'est que la reproduction pure et simple de son obsession. Dans une ville déserte, il ne rencontre que des prostituées qui s'offrent à lui, et toutes ont un masque cachant un visage de cadavre décomposé par la putréfaction, dans lequel seules sont vivantes les prunelles glauques. Ce rêve est d'autant plus justifié, je dirais presque inévitable, que cette vision des masques est pénible à de Phocas et qu'il la repousse quand elle se présente; et Jean Lorrain a été bien près de mettre le doigt tout juste sur ce facteur capital du rêve. Il fait dire en effet à de Phocas par Ethal : « La seule chance de guérison que vous ayez de cette obsession des masques, c'est de vous familiariser avec eux et d'en voir quotidiennement. Contemplez-les longuement, maniez-les même..... » Malheureusement, il parle de l'état de veille et non du rêve.

Bien plus remarquable est le second rêve fait sous l'influence du haschisch. Au moment où il allume la cigarette toxique, de Phocas est dans l'atelier de son ami Ethal, moelleusement couché sur des coussins; autour de lui, vautrés, des viveurs et des femmes dans une fin d'orgie. Par le haut du châssis vitré qui lui fait face, il aperçoit dans la nuit glacée du dehors les silhouettes des maisons et des cheminées voisines, et il s'endort sous l'impression contradictoire de la tiédeur des coussins dans la maison bien close et du double frisson de terreur et de froid qu'inspirent les rues désertes d'un faubourg mal famé au milieu d'une nuit d'hiver. Peu à peu les silhouettes de la rue grandissent, envahissent tout le décor et il se trouve, toujours couché sur ses coussins, sur le trottoir de la rue sinistre et déserte. Bientôt arrivent deux ignobles apaches traînant par les cheveux une femme en tenue de soirée. (Il en a eu assez autour de lui tout à l'heure pour avoir droit à cette vision), ceux-ci terrassent la femme et, dans le ruisseau, lui scient le cou avec de mauvais couteaux, tandis que lui ne peut ni crier, ni soulever ses jambes pour se porter à son secours (l'alourdissement musculaire dû au toxique). Après un court réveil, il se sent

emporté dans les airs par la main puissante d'Ethal (il objective ainsi l'impression subconsciente qu'il a dans la vie réelle d'être le jouet de celui-ci), et sous ses regards défilent des paysages et des scènes d'Afrique et d'Asie (clichés-souvenirs de ses nombreux voyages). Mais la main qui le soutenait le lâche et il tombe au fond d'une crypte noire, au milieu d'un fouillis de monstres bizarres, invraisemblables, qui le frôlent, lui infligent mille attouchements horribles et finalement soumettent tout son corps à des succions énervantes qui sont autant de baisers de vampires ; et, en un certain point, cette succion provoque une volupté aiguë et en même temps si douloureuse qu'elle détermine le réveil.

Tout cela est parfait, admirablement calqué sur la réalité aussi bien en ce qui concerne les lois du rêve normal que pour ce qui est relatif au rêve morbide des toxicophages. On sait en effet que le premier usage du poison détermine d'abord des cauchemars pénibles avec visions d'animaux fantastiques auxquelles se mêlent peu à peu des sensations érotiques qui finalement prennent le dessus.

Tout cela est condensé dans ce rêve unique avec tant d'art qu'on peut se demander s'il n'a pas été vécu, soit par l'auteur lui-même, soit par un de ses amis.

Dans un rêve fort court qui clôt le roman, de Phocas se trouve transporté à Bénarès où il éprouve de façon intense l'impression de calme et de recueillement si opposé à l'agitation fiévreuse des grandes villes d'Occident, qui se dégage de la ville sainte des bords du Gange. Au réveil, son parti est pris, il quittera Paris, foyer morbide et pestilentiel, et ira rejoindre son ami Welcome, qui lui a promis qu'il retrouverait dans ce nouveau milieu la santé morale avec la guérison de sa folie.

Deux points sont à remarquer, en accord l'un et l'autre avec une des plus intéressantes lois du rêve. Le premier c'est qu'il voit en songe Bénarès où il n'est jamais allé, mais dont il vient de lire une description pleine de sentiment dans la lettre de son ami, et cela est justice, par le fait que les images mentales visuelles évoquées par des lectures peuvent prendre place à côté de celles provoquées par des sensations visuelles véritables dans le magasin de nos clichés-souvenirs; et l'émotion que lui a inspirée dans son rêve, sa visite de Bénarès est justement calquée sur celle qu'a suscitée la lecture d'où il tire son origine. Le second est un frappant exemple

de la vertu des rêves en tant que facteurs déterminants dans la vie réelle des actes dont ils ont fourni le tableau.

Nuit de janvier. — Une incertitude plane sur l'interprétation de ce rêve et, selon que celle-ci sera orientée dans un sens ou dans l'autre le jugement à porter au point de vue psychologique sera un acquittement ou une condamnation. A vrai dire, il n'y a pas grande incertitude, mais je veux supposer qu'elle existe, car ce sera une occasion de montrer de quelles conditions dépend qu'un rêve soit vraisemblable ou même possible, conforme ou non aux lois de la pensée onirique.

Guilloury a passé la veille avec d'anciens camarades en épanchements et en beuveries. Rentrant chez lui au milieu de la nuit, il s'endort dans son fiacre et rêve que le cocher le dépose à mi-route sur un quai désert de la Seine en face de la passerelle de Passy. Fort ennuyé et un peu inquiet, il avise un petit hôtel qu'il ne connaissait pas et remarque les détails de son architecture et de son ornementation. Il s'approche d'une fenêtre éclairée et voit, ô horreur, une femme entièrement nue, ligotée bras et jambes en croix sur une table. Un marquis en perruque qui lui tourne le dos et ne laisse pas voir ses traits, prend plaisir à la torturer en la tailladant avec un scalpel, tandis qu'un bâillon étouffe ses cris. Le lendemain, réveillé, il revient arpenter ce même quai et constate qu'il n'y a là rien qui ressemble au petit hôtel de son rêve. Mais quelques jours plus tard, feuilletant un plan illustré du vieux Paris, il y retrouve, à la même place, reconnaissable dans ses moindres détails, le petit hôtel de son rêve qui est la demeure du marquis de Sade. Ainsi le tortionnaire n'était autre que l'affreux marquis.

Bien que l'auteur n'en dise rien, je me plais à croire que Guilloury avait déjà plus ou moins longtemps auparavant, peut-être de façon distraite, feuilleté ce plan ou quelque autre semblable et que l'hôtel du marquis de Sade était resté dans quelque coin oublié de son magasin aux clichés-souvenirs. Si bien oublié était ce cliché qu'il ne l'a même pas reconnu quand son rêve le lui a représenté. Cela est parfaitement conforme aux lois du rêve. Mais si, et je crois, hélas, que c'est l'interprétation véritable, Lorrain veut nous faire croire que le rêve peut, par quelque évocation magique, faire apparaître devant nos yeux, tel qu'il était il y a un siècle, un objet

que nous n'avons jamais vu et dont nous n'avons jamais rien su, c'est là une fantaisie peut-être bonne à nous distraire un instant, mais sans valeur aucune sous le rapport de la saine psychologie. Les amateurs de spiritisme penseront peut-être autrement; libre à eux.

Ainsi dans les rêves, comme (c'est mon humble avis) dans l'ensemble de son œuvre considérée du point de vue littéraire, Jean Lorrain se montre très inégal. A côté de pages tout à fait excellentes, il en est de bien médiocres. C'est pour nous une bonne fortune, car cela nous fournit l'occasion de montrer par des exemples, à la fois les qualités qu'il faut imiter et les défauts qu'on doit éviter.

Huysmans.

En rade. — Dans ce volume, sur trois cent vingt pages, plus de cinquante sont consacrées à des rêves. C'est la preuve de la haute importance que l'auteur leur a attribuée dans son ouvrage. Et cette importance est d'autant plus grande que ces rêves, au nombre de trois, jouent, ainsi que chez Loti, un rôle entièrement épisodique. Ils ne servent à rien, ni dans l'action ni même dans la définition et l'évolution des caractères; ils sont entièrement superflus, et si l'auteur a tenu à les mettre, c'est pour eux-mêmes. N'ayant à tenir aucun compte de connexions entre le rêve et le reste du roman, puisque ces connexions n'existent pas, il a eu toute liberté pour donner libre cours à ses conceptions et à sa fantaisie.

Le rêve intéresse Huysmans pour deux raisons. Il est féru de descriptions éblouissantes, d'images extraordinaires, de comparaisons fulgurantes et, avec un art infini, il trouve moyen d'appliquer le coloris et les exagérations de son style aux objets terrestres les plus vulgaires. Mais les rêves lui fournissent une matière infiniment plus appropriée au développement de ses qualités et de ses défauts Ce n'est plus dans la comparaison seulement qu'il peut faire intervenir les aspects les plus extraordinaires, c'est dans la substance même de ce qu'il décrit.

D'autre part, Huysmans doit rêver beaucoup car il y a dans les rêves qu'il décrit des choses qui ne sont pas de l'invention pure;

il est un réalisme onirique auquel ne se méprend pas un vieil habitué des rêves comme l'auteur de ce livre. Huysmans a scruté ses rêves, il s'est complu à leur contemplation et s'est posé à leur occasion toutes les questions possibles sur leur nature et leur origine. Il faut admirer sans arrière-pensée le don puissant d'imagination qui lui a fait dresser une liste presque complète de toutes les causes de rêves imaginables, possibles et impossibles. Mais il est resté le pur littérateur trop pauvrement armé de critique scientifique pour discerner d'entre toutes ces causes, lesquelles étaient le plus en accord avec les probabilités ou même les possibilités psychologiques.

Je ne résiste pas à la tentation de citer sans y rien changer les quelques pages où il énumère ces causes.

« Et il demeura pensif, car l'insondable énigme du rêve le hantait. Ces visions étaient-elles, ainsi que l'homme l'a longtemps cru, un voyage de l'âme hors du corps, un élan hors du monde, un vagabondage de l'esprit échappé de son hôtellerie charnelle et errant au hasard dans d'occultes régions, dans d'antérieures ou futures limites?

« Dans leurs démences hermétiques les songes avaient-ils un sens? Artémidore avait-il raison quand il soutenait que le Rêve est une fiction de l'âme, signifiant un bien ou un mal, et le vieux Porphyre voyait-il juste, quand il attribuait les éléments du songe à un génie qui nous avertissait pendant le sommeil des embûches que la vie réveillée prépare?

« Prédisaient-ils l'avenir et sommaient-ils les événements de naître? n'était-il donc pas absolument insane, le séculaire fatras des oniromanciens et des nécromans?

« Ou bien encore était-ce, selon les modernes théories de la science, une simple métamorphose des impressions de la vie réelle, une simple déformation de perceptions précédemment acquises?

« Mais alors comment expliquer par des souvenirs ces envolées dans des espaces insoupçonnés à l'état de veille?

« Y avait-il, d'autre part, une nécessaire association des idées si ténue que son fil échappait à l'analyse, un fil souterrain fonctionnant dans l'obscurité de l'âme, portant l'étincelle, éclairant tout d'un coup ses caves oubliées, reliant ses celliers inoccupés depuis

l'enfance? Les phénomènes du rêve avaient-ils avec les phénomènes de l'existence vive une parenté plus fidèle qu'il n'était permis à l'homme de concevoir? Était-ce tout bonnement une inconsciente et subite vibration des fibres de l'encéphale, un résidu d'activité spirituelle, une survie de cerveau créant des embryons de pensées, des larves d'images, passés par la trouble étamine d'une machine mal arrêtée, mâchant dans le sommeil à vide?

« Fallait-il enfin admettre des causes surnaturelles, croire aux desseins d'une Providence incitant les incohérents tourbillons des songes et accepter du même coup les inévitables visites des incubes et des succubes, toutes les lointaines hypothèses des démonistes, ou bien convenait-il de s'arrêter aux causes matérielles, de rapporter exclusivement à des leviers externes, à des troubles de l'estomac ou à d'involontaires mouvements du corps, ces divagations éperdues de l'âme?

« Il importait dans ce cas, de ne point douter des prétentions à tout expliquer de la science, de se convaincre, par exemple, que les cauchemars sont enfantés par les épisodes des digestions, les rêves sibériens par le refroidissement du corps débordé et resté nu, l'étouffement par le poids d'une couverture, de reconnaître encore que cette fréquente illusion du dormeur qui saute dans sa couche, s'imaginant dégringoler des marches ou tomber dans un précipice du haut d'une tour, tient uniquement, ainsi que l'affirme Wundt, à une inconsciente extension du pied.

« Mais, même en supposant l'influence des excitants extérieurs, d'un bruit faible, d'un léger attouchement, d'une odeur restée dans une chambre, même en admettant le motif des congestions et des retards et des hâtes du cœur, même en consentant à croire, comme Radestock, que les rayons de la lune déterminent chez le dormeur qu'ils atteignent des visions mystiques, tout cela n'expliquait pas ce mystère de la psyché devenue libre et partant à tire d'aile dans des paysages de féerie, sous des ciels neufs, à travers des villes ressuscitées, des palais futurs et des régions à naître, tout cela n'expliquait pas surtout cette chimérique entrée d'Esther au château de Lourps! »

On voit qu'il a été bien près de toucher à notre théorie du rêve et il l'aurait découverte s'il s'était plus longuement arrêté sur cette idée des « résidus d'activité spirituelle » et s'il l'avait soumise à un

contrôle assez assidu par comparaison avec l'observation de ses rêves pour découvrir de quelle nature était ce résidu. Mais il n'a pas fait cela, il a été dominé par l'idée de tirer du rêve tout le parti possible, d'y trouver des occasions d'étaler les luxuriances de son style sans souci de la vérité. Il s'est laissé prendre à ce piège de croire que parce qu'il est la fantaisie même le rêve n'a point de règles et autorise les divagations les plus désordonnées.

Revenons aux trois rêves d'*En rade*.

Dans le premier, Jacques, le héros du livre, s'hypnotise en s'endormant à regarder les dessins d'une tapisserie; bientôt celle-ci ondule, et la cloison tout entière se transforme en une nappe liquide qui se tient verticale sans s'écrouler. C'est bien là une vision de rêve et ce début est parfait. Mais pourquoi Huysmans se croit-il obligé, pour mettre devant les yeux du dormeur après ce rideau liquide, une arche de pont, puis un palais, de faire manœuvrer les décors comme ceux d'un théâtre pour faire apparaître ce qui doit occuper la scène?

Les choses peuvent se passer ainsi dans le rêve, mais cela n'est ni nécessaire, ni même habituel; quand une nouvelle vision hallucinatoire prend la place de la précédente, elle n'est l'esclave d'aucune logique mécanique : l'une disparaît, l'autre apparaît et voilà tout.

Puis son rêve fait surgir une scène représentant un eunuque qui conduit Esther au vieux roi Assuérus en quête d'un dernier rut. Dans ce tableau magistralement ordonnancé, il m'est absolument impossible de voir, comme Jacques, une composition née spontanément dans son cerveau, ayant pris ses éléments de droite et de gauche dans les souvenirs de lectures bibliques.

S'il en avait été ainsi, le tableau n'aurait pas eu cette excellente tenue, cette parfaite vérité historique qui le rend si beau en lui-même. Il aurait eu des parties ridicules, grotesques, stupides, détonnant au milieu du reste par l'extravagance de leur union aux autres parties. L'eunuque eût été n'importe quel autre personnage invraisemblable, raccolé par l'imagination au hasard de ses pérégrinations désordonnées, Assuérus aurait eu beaucoup de chance d'avoir les petits yeux rusés du père Antoine et Esther en place de ses seins naissants les mamelles ridées de la tante Norine. Si Jacques voit tout cela si cohérent, si parfait sous les rapports

esthétiques et historiques, c'est qu'il a vu quelque part ce tableau tout fait, soit comme œuvre objective d'un peintre, soit comme image mentale réalisée dans son cerveau au cours de ses lectures de l'anecdote biblique ou au cours des rêveries auxquelles elles ont donné lieu. Le rêve est capable d'évoquer un tel souvenir en lui laissant toute sa perfection; il est incapable de le composer d'éléments épars qu'il aurait assemblés lui-même. Jacques consulte ses souvenirs mais ne trouve rien qui lui permette de croire qu'il a vu cela quelque part. Eh bien j'affirme qu'il a mal cherché.

Dans ce même rêve, la relation symbolique que Jacques découvre entre la vigne aux grappes étincelantes et Esther dans sa nudité, contribuant par le toxique stupéfiant, celle-ci de ses charmes, celle-là de son alcool, à asservir le roi assyrien, est, à n'en point douter, médité à l'état de veille, et frauduleusement introduit dans le rêve.

Le second rêve présente d'extraordinaires visions de paysages lunaires. C'est le moins bon des trois. Ces descriptions seraient à leur place dans un voyage de quelque Cyrano dans la lune, mais ne sauraient se rencontrer aussi parfaitement agencées dans un rêve. Les deux personnages, Jacques et sa femme, s'y conduisent trop exactement comme des gens éveillés; tout est fantastique dans le paysage, tout est trop logique dans le jeu des acteurs. Ceux-ci n'ont oublié en rêve aucune de leurs notions de physique, d'astronomie, de physiologie ni de géographie lunaire. Ils savent qu'il n'y a ni air, ni eau dans la lune et constatent que les quartiers de roche qu'ils font ébouler se heurtent et ricochent sans provoquer aucun bruit. Et je leur pardonne moins cela que la contradiction où ils tombent, en respirant à l'aise et « humant le manque d'air ». Ils s'étonnent de ne percevoir aucune odeur fâcheuse dans la Mer Putride, ils circulent sur la lune avec une aussi parfaite connaissance des lieux qu'entre la Madeleine et l'Opéra ; et cela sans qu'aucun des noms bizarres de la géographie lunaire échappe à leur mémoire. Et puis, pas la moindre discontinuité dans leurs pérégrinations. L'étrangeté réside uniquement dans la substance dont est fait le sol sur lequel ils marchent. Allons, M. Huysmans, avouez que tout cela est inventé, laborieusement élaboré sous la lampe, dans votre cabinet de travail. Peut-être avez-vous emprunté l'idée première de votre description à quelque songe

fugace, mais les vrais éléments de votre rêve, vous êtes allé les chercher dans la carte du géographe de Gotha et dans les souvenirs d'une visite aux galeries minéralogiques du Muséum, où vous avez trouvé vos inspirations dans les cristaux aux teintes fluides, les géodes aux stalactites aiguës, les coulées de roches fondues et polies, dans les teintes émaillées et multicolores des agates, des opales vitreuses aux cassures conchoïdes et des gemmes multicolores brutes ou taillées.

D'ailleurs, si je vous cherche querelle au sujet de la science du rêve, je reste votre admirateur quand je me laisse impressionner par les richesses du style et l'originalité de l'imagination.

Le troisième rêve est de beaucoup le meilleur, et je puis presque affirmer que celui-là a été en majeure partie vécu par l'auteur du roman, qui d'ailleurs ne s'est pas gêné pour l'embellir en lâchant la bride à ses tendances outrancières.

Jacques monte un étroit escalier en spirale et débouche dans une salle où il se trouve face à face avec un personnage extraordinaire qui n'a qu'un défaut, c'est que tout en lui est extravagant d'une façon qui dénote un dessein bien arrêté de ne rien laisser qui ne soit effrayant ou grotesque : c'est une première faute. Mais, bravo pour les têtes de veaux suspendues à la tringle souple des tubes acoustiques alternant avec des shakos sans visières et bravo pour les rangées de citrouilles se transformant en postérieurs de femmes jaunes qui étalent impudemment leur sexe. Vous avez pris les uns dans votre cabinet de travail, les autres à l'étal d'un marchand d'abats, ceux-ci à la devanture d'un fripier et ces dernières, j'ose le dire, dans votre collection d'images mentales d'érotomane; et tout cela vous l'avez réuni dans le cabinet d'alchimiste de votre personnage. C'est naturel. Il est dommage que vous nous gâtiez cela par des propos de magister en *us* sur « les menstrues de la terre ». Bravo aussi pour les changements à vue, sans portants à coulisse cette fois, qui transportent Jacques dans cette tour des cloches avec ces déconcertants échafaudages de poutres entre-croisées et de plates-formes, reliées par des échelles qui ne tiennent à rien. Et vous aviez d'autant plus le droit d'évoquer cette vision dans vos rêves, qu'il est dans vos goûts de circuler dans les clochers des cathédrales. J'accepte aussi le sonneur cul-de-jatte assis dans son écuelle, et sa digne moitié les cottes retroussées, bien

que là encore vous ayez mis plus d'extravagance qu'il n'est naturel. Je n'ose pas vous contester avec trop d'assurance votre femme qui monte lentement vers les combles de votre théâtre, mordue à la hanche par un cric, avec ses orbites alternativement vides ou meublées de prunelles azurées. Tout cela est possible après tout, mais ici encore vous éliminez trop systématiquement tout ce qui serait naturel, tout ce qui serait terne.

Quant à cette tour, qui n'est qu'un puits sorti de terre elle a pu être évoquée par le souvenir du puits desséché d'où Jacques s'escrimait vainement à tirer un seau d'eau. Mais je crois bien que ce n'est pas en rêve, mais dans une élaboration active que vous avez trouvé l'idée de comparer à la Vérité la vieille chiffonnière assise sur sa margelle, et surtout la trop spirituelle boutade sur les lamentables traces qu'ont dû laisser sur elle les innombrables viols que les hommes lui ont fait subir.

Dans *A Rebours*, point de théories sur le rêve, mais ce qui est mieux, une intervention très nettement précisée d'un des facteurs de causalité. Ce rêve très probablement est en partie réel et très certainement l'auteur l'a arrangé en déployant ici ses qualités et ses défauts habituels de richesse dans l'invention et d'exagération dans le fait que tous les détails convergent de façon très savante à produire l'effet voulu. Ce rêve présente d'abord la syphilis, puis le coït infectant, matérialisés l'un sous la forme d'un fantôme effrayant, l'autre sous celle d'une femme qui se livre, mélange d'attirance et d'horreur. Sur celle-ci tous les indices de la syphilis jeune, commençante, débordant de sève empoisonnée; dans celui-là toutes les tares, tous les désastres consécutifs à la syphilis ancienne achevant sa victime.

Ce qui est intéressant ici, c'est la cause évocatrice de ces visions.

Des Esseintes a contemplé pendant la journée précédant ce cauchemar une variété infinie de plantes extraordinaires présentant sur leurs feuilles toutes les apparences de taches ignobles, de dartres rougeâtres, de chancres avivés, d'ulcères suintants, tandis que leurs déconcertantes fleurs offrent les apparences les plus étranges, où l'imagination malade de des Esseintes trouve l'occasion de rapprochements inattendus avec des organes sexuels des deux sexes, formidables, menaçants, donnant le frisson. Et cela le fait naturellement penser à la syphilis qui par l'intermédiaire de ces organes

est la grande pourvoyeuse d'éruptions et d'ulcères. Mais, ce qui est le plus à remarquer dans tout cela et que Huysmans ne voit pas, c'est que, lorsque des Esseintes a déniché ces plantes une à une chez les horticulteurs, où il s'est complu, attardé à les regarder pour décider son choix, il n'en a pas rêvé, et le rêve s'est produit au contraire le soir du jour où les horticulteurs sont venus tous ensemble livrer chez lui les plantes qu'il avait choisies. Là, il les retrouve, et par suite de la convergence de leurs actions, elles l'impressionnent plus vivement encore. Il voudrait les scruter une à une longuement, se pénétrer de leur sens symbolique, mais il en est empêché par les marchands qui pressés d'achever leurs livraisons, lui en mettent sous les yeux une nouvelle dès qu'il a pointé sur sa liste la précédente.

C'est cela, c'est cette inhibition rapide et totale d'impressions violentes qui est le facteur essentiel du rêve et l'exemple est si excellent que je n'en voudrais point d'autres pour illustrer ma théorie. C'est ce qui me fait affirmer que ce rêve est en partie vrai, car une relation si exacte entre l'effet et la cause ne saurait être due au hasard; et si Huysmans n'a pu l'introduire de propos délibéré puisqu'il ne la connaissait pas, c'est donc qu'il l'a subie.

Une dernière remarque d'un caractère plus général. Il n'est pas dans tous ces rêves racontés par Huysmans, une femme qui ne montre son sexe avec tous les détails de son aspect, ou élégant et délicat, ou ignoble et écœurant, ou trivial et quelconque; et je vois là encore une chose artificiellement introduite par l'auteur dans ces rêves. De tels rêves ne sont pas vécus. Les choses ne se présentent pas en songe avec cette constance; et surtout n'en est-il pas ainsi, car ce serait contraire aux règles de la théorie, chez un homme qui, ainsi qu'il est facile d'en juger par tous ses écrits, n'a pas l'air fort enclin à repousser énergiquement et vertueusement les visions plus ou moins obscènes qui hantent son imagination. Il est de toute évidence qu'il les accueille au contraire et les caresse, les évoque et les retient; toute condition bien propre à les écarter de ses rêves. A moins cependant que l'obsession de ces idées soit si intense que malgré l'attention qu'il leur accorde pendant la veille, il leur reste encore assez d'énergie pour encombrer ses rêves de la nuit.

Mais alors, ce n'est plus de la psychologie mais de la pathologie.

Après tout, il n'est pas impossible que chez Huysmans il en soit ainsi.

ANATOLE FRANCE.

Jean Marteau. — Le rêve de *Jean Marteau* n'est pas sérieux et il faut le prendre, je pense, comme l'auteur l'a conçu : un amusant tour de force pour accumuler dans le plus étroit espace possible le maximum d'étrangetés, d'invraisemblances et d'incohérences que puissent enfanter un cerveau détraqué et un estomac vide. Le rêveur, à de très légitimes visions de ripaille, en mêle d'autres plus nombreuses.

C'est une suite de scènes, les unes plus ou moins gastronomiques que légitiment les crampes d'estomac du rêveur, les autres quelconques mais toujours burlesques où les caractères du rêve se trouvent bien exprimés par l'incohérence et l'inattendu de leur succession et par le fait que le héros de cette aventure poursuit avec ardeur et sans savoir pourquoi un but qu'il ignore. Ce sont bien là des caractères de rêve, mais on se ferait une idée très fausse si l'on jugeait d'après celui-ci qu'un rêve est d'autant plus ressemblant qu'il élimine plus exactement tout ce qui est naturel, vraisemblable et correctement jugé. C'est le contraire qui est vrai et celui-ci devient invraisemblable par l'accumulation des éléments burlesques et l'élimination systématique de tout ce qui serait sensé. Mais je le répète, il ne faut voir là qu'un amusant tour de force.

Quant au long rêve de la *Pierre Blanche*, nous n'avons point à en parler ici, car ce n'est pas un rêve, mais un coup d'œil très réfléchi jeté, sous couleur de rêve, sur l'avenir de l'humanité

Thaïs — Dans ce bijou littéraire, se rencontrent quatre rêves et un grand nombre de visions qui ne se distinguent de ces derniers que par leur expression représentative, car, pour le reste, causes et effets, elles n'en diffèrent en rien. Deux de ces rêves nous montrent le pauvre Paphnuce en proie à l'objet abhorré de ses désirs, qui s'introduit dans sa couche comme un succube; cet objet est une fois Thaïs, l'autre fois une femme peinte à fresques dans le tombeau égyptien où il s'était retiré. Deux conditions primordiales légitiment ces rêves : l'obsession d'une idée et le fait que, cette idée étant criminelle, est repoussée avec énergie chaque fois qu'elle se présente. L'auteur a sûrement aperçu la première de ces

conditions qui est suffisante à elle seule. On peut se demander s'il a saisi toute la valeur de la seconde, car elle est dans le cas présent nécessairement liée à la première et ne lui a pas été ajoutée de propos délibéré.

Par le fait même que ces rêves réunissent au delà de ce qui est nécessaire les conditions de leur production, et par le fait qu'ils appartiennent à une catégorie fort banale, ils ne nous arrêteront pas plus longtemps. Il n'en est pas de même des deux autres.

Dans l'un, Paphnuce voit en songe une haute colonne et le Seigneur lui commande d'y monter. Au réveil, il se met en marche, rencontre une colonne et élit domicile pour des mois entiers sur son chapiteau. Si Paphnuce n'est pas le premier stylite, et qu'il en ait connu d'autres, la suggestion onirique est toute simple. Il n'en est pas de même s'il est le premier inventeur de cette forme particulière de mortification; l'auteur ne nous renseigne pas sur ce point. Dans ce dernier cas, il faut que Paphnuce ait simplement donné une interprétation particulière et très précise à une suggestion vague de son rêve, aidé en cela après le réveil par les circonstances et par ses méditations.

Le quatrième rêve est plus troublant. Paphnuce voit l'enfer sous la forme d'un fleuve de feu, et, dans cet enfer, il voit des courtisanes, des débauchés, des philosophes d'Alexandrie qui se promènent sur ses rives, causant et se livrant à leurs plaisirs habituels, sans paraître éprouver aucune souffrance, bien qu'ils soient entourés par les flammes et soumis par les diables aux traitements que l'on devine. Certes, voilà une idée que Paphnuce n'a pu repousser pour la bonne raison qu'elle n'a jamais pu lui venir. Une pareille image ne peut faire partie à aucun titre de ses clichés-souvenirs, pas même en y comprenant ceux qui ont pu se former dans son esprit pendant ses méditations. Faut-il donc condamner l'auteur comme ayant introduit un rêve inadmissible? Il y a une échappatoire, et j'aime à croire que, sans peut-être se l'être nettement formulée, l'auteur l'a intuitivement perçue. L'idée des supplices de l'enfer réservés à tous ceux qui vivent dans le péché est toujours présente dans l'esprit de Paphnuce, et, d'autre part, il a vu à Alexandrie Thaïs et ses amants, et aussi les philosophes païens et les chrétiens hérétiques, cueillir toutes les douceurs d'une vie de jouissance, sans se douter qu'un jour ils auront à

payer tout cela. Ces deux idées se rapprochent dans un rêve, et leur coexistence, impossible dans la réalité pour Paphnuce, peut se réaliser dans une vision onirique où la logique n'a que faire.

Saint Satyre. — Le rêve raconté ici revêt d'une façon si exacte les formes réclamées par la théorie que je préconise, que l'on pourrait se demander si l'auteur n'a pas eu connaissance de mon premier travail sur ce sujet. Mais je n'en crois rien et si je présente la chose sous cette forme c'est pour insister davantage sur cette conformité. A quoi donc est-elle due? Uniquement, je suppose, à l'extrême pénétration de cet esprit subtil et à ce qu'il a conçu son personnage d'une façon si vraie qu'il ne lui a prêté que des actes et des pensées en accord avec sa mentalité et avec les causes qui agissaient en lui. C'est par la subtilité de son art qu'il a atteint cette précision presque scientifique et ce n'est pas une chose peu digne d'intérêt de voir comment l'intuition artistique peut parfois atteindre la solution des problèmes scientifiques.

Fra Mino est un moine chaste et de mœurs sévères; il a connu cependant les joies de l'amour; mais depuis longtemps sa robe d'ascète le protège contre les tentations de la chair. Cependant un soir lui revient plus vif le souvenir d'une femme autrefois aimée. Il refoule avec énergie les pensées profanes, mais reste triste, ce qui prouve qu'elles ne sont pas bien loin. Il va prier dans la chapelle auprès du tombeau de Saint Satyre et s'endort. Or, Fra Mino n'est pas un moine ignorant et grossier; il a de la littérature et fait alterner avec la lecture des livres saints celle des beaux livres profanes de l'antiquité, en sorte que les religions païennes et la mythologie se côtoient dans ses pensées. Les désirs éveillés en lui par le souvenir de cette ancienne maîtresse et les visions qu'évoque ce tombeau de Saint Satyre, monument païen à peine christianisé par quelques croix surajoutées, s'unissent et se confondent pour susciter les visions de son rêve. Et il voit du tombeau sortir des nymphes et des femmes qui se poursuivent et se livrent sous ses yeux à une orgie amoureuse. Son désir contenu d'y prendre part attire enfin sur lui l'attention des faunesses; mais le combat intérieur entre le désir de la jouissance et l'horreur du péché se traduit par une inversion de sa vision : les faunesses se transforment en horribles vieilles qui le fustigent et finalement l'abandonnent après l'avoir inondé d'urine puante. Tout en ce rêve est

délicieux et irréprochable jusque dans les moindres détails, sauf ce dernier trait emprunté avec un peu trop de sans-gêne à l'Ane d'Or d'Apulée. Cette urine est réelle, puisque le moine la trouve au réveil; ce ne peut donc qu'être la sienne. La façon dont il est mouillé ne peut guère lui laisser de doute à cet égard; et, d'autre part, la condition physiologique où il s'est trouvé toute la nuit n'est-elle pas incompatible avec cette incontinence. Il y a là des objections auxquelles l'auteur eût mieux fait de ne pas donner prise.

Le Lys rouge. — Le rêve que nous trouvons ici tient en quatre lignes et, en lui-même, il est bien insignifiant; mais ce qui est d'un plus haut intérêt, ce sont les réflexions que met l'auteur à cette occasion dans la bouche d'un tiers personnage.

La comtesse Martin est la maîtresse de Robert Le Ménil et elle l'aime sincèrement. Robert est d'ailleurs un écrivain de talent, parfait gentleman et tout à fait digne d'elle; et cette liaison est de tout repos. Mais pour son malheur la comtesse appartient à cette classe d'oisifs qui, n'ayant rien à faire, emploient leurs trop longues journées, que ne suffisent pas à remplir les obligations mondaines, à interroger leurs sentiments, comme l'hypocondriaque scrute le jeu de ses organes.

L'oisiveté est mère de la littérature, disons plutôt d'une certaine littérature. Non que les auteurs de ces romans soient des oisifs, pas plus que ceux qui les lisent, mais la psychologie spéciale qui défraie leurs livres et qu'ils analysent avec tant de finesse est celle des gens qui n'ont rien à faire. Leurs héros ignoreraient ces inquiétudes morbides, ce vague à l'âme, ces désirs lancinants de donner satisfaction à des besoins artificiels, s'ils étaient obligés de travailler dur pour vivre ou si seulement ils avaient su mettre dans leur vie un intérêt ayant pour base un devoir. Je m'excuse de cette digression et je continue.

Donc, pour les raisons que je viens de dire, et à la suite d'une discussion futile, la comtesse en arrive à *plaquer* Robert et prête l'oreille à un autre sentiment que lui inspire M. Dechartre. Or, au moment où Robert lui semble une chose lointaine, presque oubliée, il lui apparaît en rêve dans une situation d'ailleurs assez banale, où elle fait effort pour le rejoindre, mais sans y parvenir, et l'auteur fait suivre le récit de ce rêve des réflexions suivantes.

« Il (Dechartre) s'était depuis longtemps inquiété des images formées pendant le sommeil et il croyait que ces images ne se rapportent pas à l'objet qui nous occupe le plus, mais au contraire à des idées délaissées pendant le jour... » « Ce que nous voyons la nuit, ce sont les restes malheureux de ce que nous avons négligé pendant la veille. Le rêve est souvent la revanche des choses qu'on méprise ou le reproche des êtres abandonnés. De là son imprévu et parfois sa tristesse. »

Anatole France a touché là le vif de l'explication vraie; il se rencontre avec ceux qui ont soutenu, non sans raison, que les impressions qui alimentent nos rêves sont celles que nous avons perçues pendant que notre esprit distrait était occupé ailleurs. Mais le fond de la vérité est au delà; les idées qui nous reviennent en rêve sont moins celles qui ont été délaissées et méprisées, c'est-à-dire en somme les indifférentes, que celles qui ont été refoulées, soit par le hasard des circonstances, soit par nous-mêmes de façon délibérée ou inconsciente.

On n'a pas le droit de lui dire que ses personnages ont eu des pensées autres que celles qu'il raconte puisqu'ils sont fictifs et qu'il est maître de leur faire penser ce qu'il veut. Mais il eût introduit dans son analyse un trait psychologique plus finement, plus profondément fouillé, et il eût approché de plus près la véritable théorie du rêve s'il eût écrit en meilleurs termes quelque chose comme ceci.

La comtesse ignorait que les idées qui surgissent pendant le sommeil sont souvent celles que nous n'osons pas nous avouer à nous-mêmes. Mieux instruite, elle se fût demandé si ce retour de Robert dans son rêve, ces efforts pour le joindre sans y réussir, n'avaient pas une signification inquiétante, et s'il n'était pas imprudent de s'abandonner à un nouvel amour sans plus se soucier de son premier amant que s'il n'existait pas. Elle aurait compris que sous son calme apparent se cachait une inquiétude qui eût dû être pour elle un avertissement.

L'Humaine tragédie. — Dans ce même livre du *Puits de Sainte Claire*, où se trouve *Saint Satyre*, sont racontés deux autres rêves : l'un, celui des *Pains noirs*, ne vaut pas qu'on s'y arrête. L'autre au contraire mérite toute notre attention : c'est celui de Fra Giovanni dans *L'Humaine tragédie.*

Jeté dans un cachot et à la veille d'être pendu pour avoir proclamé des vérités qui ne sont pas celles reconnues par les puissants de son siècle, Fra Giovanni voit apparaître en songe une roue gigantesque formée comme un bouquet par des banderolles sur lesquelles sont inscrites des devises relatives à la morale et à l'origine ou à la fin des choses; et toutes ces devises se terminent par ces mots : « Ceci est la vérité ». Les banderolles sont colorées, toutes de nuances différentes; il n'en est pas deux qui soient identiques et toutes les couleurs imaginables sont représentées sans ordre aucun, dans un indescriptible chaos. Et tandis que le moine regarde cette roue sans y rien comprendre, la roue se met à tourner; d'abord lentement, puis plus vite et quand la vitesse est assez grande pour que ses diverses parties deviennent indistinctes, elle apparaît d'un blanc éclatant, comparable au disque argenté de la lune. Ainsi le moine reconnaît la vérité de cette parole du Dr Subtil, que si la vérité est blanche, cependant elle n'est pas pure.

Voilà certes un rêve ingénieux et intéressant et, du point de vue de la critique ordinaire, lui demander davantage serait ergoter. J'y consens, mais n'oublions pas que nous sommes là pour ergoter, pour traiter les plus charmantes fantaisies de l'imagination à la manière d'un juge méticuleux et rébarbatif soumettant une thèse à son argumentation. Cela bien établi, commençons. Et d'abord, à qui s'adresse ce rêve? Qui doit-il convaincre? Si c'est le moine, il dépasse le but; si c'est le lecteur, il ne l'atteint pas.

Fra Giovanni est ignorant et simple. Pour être convaincu que la vérité pour être blanche n'est pas pure, disons plutôt simple, il n'a pas besoin que l'on refasse devant lui une expérience de physique. Et celle-ci n'ajoute rien à la valeur démonstrative de l'argumentation, pour la bonne raison qu'il ignore ce qu'il y a de vrai dans cette expérience. Si les bandelettes n'avaient pas été colorées et que la roue en tournant fût devenue tout aussi blanche, il n'eût pas été moins convaincu. Or rien n'empêchait qu'il en fût ainsi, puisque nous sommes dans le rêve et non dans la réalité.

Si le rêve s'adresse au lecteur, plusieurs objections se dressent. Ces couleurs dont sont teintes toutes les bandelettes sont ce qui rend la roue blanche. Or, elles sont indépendantes de la nature des devises morales auxquelles elles sont ajoutées et ce n'est pas parce

que les couleurs des bandelettes se fusionnent en une teinte blanche que les devises inscrites sur les bandelettes se fusionneront pour constituer la vérité. Il y a là deux faits indépendants réunis tout au plus par une relation symbolique qui n'a pas plus de valeur démonstrative qu'une lointaine comparaison.

D'autre part, Anatole France n'ignore pas que la roue ne revêtira la couleur blanche que si les couleurs des banderolles sont rigoureusement dosées comme nuances et comme intensité de coloration : un fouillis de couleurs prises au hasard ne donnerait pas du blanc, pas plus que la vérité n'est la moyenne entre des erreurs quelconques. Dès lors, où est la vertu démonstrative de l'expérience?

Demandons-nous maintenant si Fra Giovanni pouvait avoir le rêve que l'auteur lui prête. Ce rêve est formé d'éléments précis et singuliers agencés d'une façon très élaborée, nécessaire pour que le but soit atteint. Or, ni ces éléments, principes de physique et propositions scolastiques, ni leur laborieux agencement ne sont dans les facultés du moine. Je sais bien que l'auteur s'est réservé une échappatoire dans les toupies colorées que font tourner les polissons de Viterbe et dans les enseignements du Dr Subtil. On pourrait admettre à la rigueur que le moine ait admiré dans ses courses à travers les faubourgs de la ville les toupies qui en tournant devenaient blanches tandis qu'au repos elles montraient les bandes colorées distinctes. Et l'image mentale de cette vision aurait pu se superposer dans son rêve à celle de la roue et lui donner ses couleurs et son mouvement; de même les arguments spécieux du Dr Subtil auraient pu laisser dans son esprit une trace qui se serait objectivée en rêve sous la forme des inscriptions des bandelettes. Mais avouons que ces échappatoires sont étroites, tortueuses et encombrées d'obstacles; et reconnaissons que le rêve de la roue eût été à sa place dans l'esprit d'un docteur rompu aux querelles scolastiques et doublé d'un physicien averti; ce qui démontre par là même qu'il n'est pas à sa place dans l'esprit simple d'un moine sans culture.

Mais dira-t-on, de quel droit reprocher son caractère merveilleux à un rêve introduit dans un conte fantastique où l'on voit des anges et des diables parlant et agissant?

Il y a deux sortes de fantastique : un, simple et naïf, relative-

ment facile à manier puisqu'il n'est astreint à d'autres règles qu'à celles de l'esthétique littéraire, où l'on fait apparaître à son gré des génies, des fées et des diables qui ne s'embarrassent pas des lois de la nature (c'est celui des Mille et une Nuits et des Contes de Fées); l'autre, plus moderne, plus affiné et d'un maniement moins simple, dans lequel le trouble n'est pas dans les lois de la nature, mais seulement dans le cerveau isolé de l'ambiance par le rêve ou hanté par des hallucinations pathologiques. Quand on use de ce dernier, on est astreint à tenir compte des lois de la physiologie et de la psychologie.

Auquel de ces deux fantastiques ce conte se réfère-t-il?

S'il appartient à la première sorte, je n'ai rien à objecter et me contente d'exprimer le regret que l'auteur ait eu recours à cette forme de fantastique relativement grossière. S'il appartient à la seconde, la critique reprend ses droits. Je ne tirerai pas argument, pour en décider, du pain qu'un ange apporte au moine au bord de la fontaine, car l'ange n'existait que dans son cerveau et le pain avait été sans doute oublié là par une ménagère imprudente qui a été bien marrie de ne pas l'y retrouver. Il en est de même pour le don d'éloquence mis sur les lèvres du frère par l'attouchement d'un charbon ardent. L'ardeur des convictions et la fougue du prosélytisme font de ces miracles. Mais je n'en saurai dire autant, ni de la forme pénétrante et élaborée que prennent les doutes du pauvre frère lorsqu'ils sont présentés par le Dr Subtil, ni du rêve de la roue qui n'est qu'une forme particulière et bien trop savante pour lui des inquiétudes qui se font jour dans son esprit.

Que conclure de tout cela?

L'auteur ne nous dit pas à quelle forme de fantastique il s'est adressé, et laisse au lecteur le soin de le deviner. Plutôt que de croire qu'il n'a fait appel qu'à la première, ou qu'il a fait des fautes en appliquant la seconde, je préfère admettre que, de propos délibéré ou inconsciemment, il a fait intervenir à doses inégales les deux formes : au point de vue littéraire, c'était son droit; au point de vue philosophique, c'est peut-être à regretter.

De cette rapide étude, il résulte que les auteurs des siècles passés et en particulier ceux du XVIIe, ont, dans leurs œuvres, donné aux songes une place importante, mais lui ont assigné une fonction

tout à fait en opposition avec les règles d'une saine psychologie; tandis que les modernes, tout en se rapprochant davantage de la vérité, ont réduit le rêve à un rôle épisodique, cherchant en lui un prétexte à des descriptions, à des conceptions plus libres où l'imagination s'abandonne à la fantaisie, dégagée du souci de se plier aux règles de la vraisemblance physique ou morale. Ce rôle a été le plus souvent mal compris ainsi qu'on vient de le voir par les exemples qui ont été donnés en parcourant sous ce point de vue le roman moderne. Mais ces critiques éparses ne laisseraient dans l'esprit du lecteur qu'une impression confuse et des données incertaines. Il faut maintenant reprendre la question d'une façon dogmatique et résumer les conclusions qui se dégagent de notre travail. Nous allons indiquer ce qui est défendu, ce qui est permis, ce qu'on doit demander au rêve.

I. — Ce qui est défendu.

Il y a deux écueils principaux à éviter : la divination et la systématisation.

a) *Divination.* — Ce procédé consiste à faire survenir dans le rêve des choses vraies qui se révèlent ainsi au rêveur, tandis qu'il est dans l'impossibilité de les connaître, à faire surgir dans son esprit des notions qui lui sont totalement étrangères, à lui révéler des choses qu'il ne peut pas savoir. Un excellent exemple de ce genre de rêve est celui d'Ursule Mirouet dans Balzac et aussi celui de M. Bedloe dans Edgar Poe. Il serait tout aussi abusif de faire prononcer au réveil par le rêveur des phrases d'une langue étrangère dont il n'aurait aucune notion et que son rêve lui aurait apprises.

Par contre, il est parfaitement légitime de faire intervenir, avec la discrétion appropriée, des phénomènes exceptionnels d'hypermnésie, de prémonition, tant qu'on ne leur demande pas de créer, mais seulement de retrouver ce qui est caché dans les replis de la conscience, si caché que l'examen le plus attentif à l'état de veille n'aurait peut-être pas réussi à le découvrir. Le point délicat est donc de distinguer ce qui *ne peut pas* se trouver dans l'esprit du rêveur de ce qui *peut* s'y trouver, dans un recoin aussi caché et sous un déguisement aussi trompeur que l'on voudra, comme le

lieu où était caché le testament dans le rêve *du document retrouvé*, de Macario.

b) *La systématisation* peut prendre deux formes aussi fautives l'une que l'autre. L'une est la systématisation de l'ordre, l'autre celle de l'incohérence.

La première est un défaut très commun dans ce que j'ai appelé le rêve littéraire, c'est-à-dire dans celui qui, négligeant tout souci de vraisemblance, n'a d'autre préoccupation que l'effet littéraire, la beauté artistique. L'auteur le compose comme un tableau qu'il soigne et retouche jusqu'à ce qu'il n'y ait plus un trait, plus un détail qui ne concoure à l'effet cherché. Tel est le rêve montrant Esther présentée à Assuérus dans *En rade* de Huysmans; tel aussi celui du *Pape* de V. Hugo; celui de l'enfer dans l'*Enfant d'Austerlitz* de Paul Adam; et tant d'autres, car l'espèce en est fort commune.

La seconde forme de systématisation fautive est moins fréquente; elle n'est pas moins éloignée de la vérité. Elle consiste à écarter du rêve tout ce qui est ordinaire, raisonnable ou simplement terne ou banal, pour n'y laisser que ce qui est incohérent et saugrenu. On croit que, ces caractères étant fréquents dans le rêve, plus on en mettra, plus on approchera de la vérité. Faire ainsi, c'est attribuer au rêve une aptitude au discernement qui ne lui appartient pas, car il en faut autant pour exclure rigoureusement toute cohérence que pour écarter toute incohérence. C'est à peu près comme si l'on disait qu'invité à choisir dans un sac plein de boules rouges gagnantes et de noires perdantes, si un voyant choisit les rouges sans erreur, un aveugle ne prendra que les noires. Un bon type de ce genre de rêve est fourni par le rêve de *Jean Marteau* d'Anatole France. A un degré moins excessif, on le retrouve dans l'*Ange du bizarre* d'Hoffmann et dans le troisième rêve d'*En rade* de Huysmans.

De même lorsqu'on fait raisonner le rêveur, il ne faut le faire ni esclave de la logique de l'homme éveillé, ni entièrement étranger à elle. Mon rêve *des deux horloges* (voir chapitre x) fournit un bon exemple du caractère mixte que présente d'ordinaire le rêve sous ce rapport.

Par contre, le ton émotif peut être systématisé dans une direction unique. Cela tient à ce qu'il est surajouté aux tableaux de son

rêve par le dormeur qui le reçoit d'une autre source, soit psychique, soit corporelle (cœnesthésie).

Faisons remarquer que les rêves se développant très longuement sur un même thème sont exceptionnels. On ajouterait à la vérité dans les cas où cette longueur serait nécessaire en coupant le rêve de courts réveils et en ne raccordant pas avec trop de précision les fragments dont il serait composé.

II. — Ce qui est permis.

La tolérance du rêve est presque infinie : une interdiction absolue, deux ou trois défenses relatives, et c'est tout. A cela se réduisent en somme les interdictions du paragraphe précédent. Tout le reste est permis. En fait de tableaux isolés, il n'en est guère qui ne puissent prendre place dans un rêve, puisqu'il suffit que ces éléments ne soient pas totalement étrangers au rêveur. Tous les processus psychiques, l'attention, l'imagination, la mémoire, le raisonnement, l'idéalisation, la matérialisation, la symbolisation, les cérébrations inconsciente, automatique et même créatrice, toutes les émotions, tous les sentiments y peuvent trouver place et dans les conditions les plus variées, conformes ou opposées à celles de l'état de veille. On y peut détester ses amis et ses proches, sympathiser avec ses adversaires et perpétrer les actes les plus odieux; rappellerai-je ici ce vieux Garibaldien qui avait Napoléon III en horreur et se réveilla un jour écœuré de s'être livré en rêve sur sa personne à des pratiques de sodomie. On y peut retrouver des souvenirs perdus et créer même des compositions artistiques ou scientifiques qui ne sont pas sans valeur : cependant, il ne faudrait pas abuser de cette dernière permission, car ce sont là des faits exceptionnels.

La difficulté est moins d'écarter ce qui est inadmissible que de faire bon usage de ce qui est licite pour donner au rêve ce je ne sais quoi qui distingue le vrai du faux, le vécu de l'imaginé, le réel de l'artificiel. Mais pour cela il n'y a point de recettes précises à fournir; c'est en s'observant et en lisant, en méditant les observations bien faites que l'on s'y fera la main. Tout réside dans un dosage convenable du banal et de l'imprévu, du correct et du saugrenu, du coordonné et de l'incohérent, du logique et de l'absurde,

du terne et du brillant, du vu et du pensé, de l'exprimé et du sous-entendu, etc., dosage qui, tout en étant extrêmement élastique, demande un certain doigté.

III. — Ce qu'on doit demander au rêve.

Le rêve joue dans le roman un rôle très médiocre; c'est une mine peu exploitée et je dirai que c'est grand dommage, car elle contient de merveilleuses richesses. Les romanciers se sont contentés jusqu'ici de demander au rêve des sujets de descriptions brillantes où ils puissent lâcher la bride à leur imagination; tout au plus l'ont-ils utilisé en outre pour exprimer le ton émotif qui émane des personnes et des choses. Ils ont plus et mieux à faire; ils peuvent s'en servir pour jeter des clartés sur le caractère des personnages en dévoilant leurs sentiments secrets, pour faire pressentir, deviner les événements, les dénouements, d'une façon plus élégante et moins laborieuse que par les procédés habituels. Rappelons leur que le rêve, tel un subtil Asmodée, soulève les couvercles des crânes, fouille dans le creux des circonvolutions cérébrales pour y trouver des pensées si secrètes que la méditation la plus approfondie ne les aurait pas découvertes. Ces pensées pourront rester cachées au rêveur sous leur déguisement de visions d'un intérêt tout platonique et sans conséquences; mais l'auteur pourra montrer leur signification intime.

Qu'on lise ici les histoires de Durand et de Dupont au chapitre xv de cet ouvrage[1], elles illustreront ma pensée mieux que de longs développements.

Tout en tirant ainsi parti du rêve pour son œuvre, en vue d'effets habilement combinés, le romancier devra répandre dans le grand public cet enseignement que le rêve peut nous apporter deux biens aussi utiles que les richesses matérielles : des conseils et des consolations. Il fera connaître le rêve prophétique, non le prophétique enfantin des anciennes tragédies, mais ce prophétique scientifique ayant ses racines dans la psychologie biologique et dont j'ai rapporté ou présenté maints exemples au cours de cet ouvrage.

Il devra montrer aussi que le rêve peut être une source de consolations pour les déshérités de la vie. Combien d'infortunés,

1. Voir *Revue philosophique*, janvier 1916.

rudoyés dans la lutte implacable pour l'existence, ne connaissant des réalités objectives qu'amertumes et déboires ou tout au moins coulant une vie monotone et sans joies, pourraient trouver dans les rêves des compensations à toutes ces misères s'ils savaient les leur demander. Que l'on se reporte à la pauvre paysanne russe dont il est parlé ailleurs ou, pour ne pas quitter le roman, que l'on aille demander son avis sur ce point au pauvre Sylvestre dans « l'Antithèse » de T. Henvic.

Nous avons développé ce thème dans d'autres parties de ce livre; mais ce n'est pas dans les ouvrages philosophiques du genre de celui-ci que le grand public ira chercher ces utiles enseignements : c'est au romancier à les lui montrer, à les lui faire toucher du doigt; et par là, il ouvrira un nouveau chapitre dans l'histoire de sa mission éducatrice.

YVES DELAGE.

La crédulité primitive
et ses survivances

I

Dans son livre sur *Les Émotions et la volonté* (IIe partie, chapitre XII), Bain a indiqué comme type des diverses formes de la croyance, un état qu'il nomme la crédulité primitive. C'est « une tendance intuitive » qu'il décrit en ces termes : le fait principal à noter est pour moi, notre crédulité primitive. Nous commençons par croire à tout; tout ce qui est, est vrai. Si l'on me dit que cette manière de voir fait de la croyance un paradoxe qui équivaut à celui-ci, croire à toute chose c'est ne croire à rien, je répondrai que l'on croit véritablement lorsque l'on souffre d'une contradiction d'un désappointement. La croyance implique la supposition que nous travaillons en vue d'une fin, que nous employons, pour atteindre notre but, les moyens que nous suggère notre expérience, et que nous n'élevons même pas de doutes sur l'excellence de ces moyens; tant qu'ils réussissent nous croyons en eux sans le savoir. L'animal né le matin d'un jour d'été, agit en conséquence de ce fait, il suppose que la lumière du jour durera perpétuellement. Quoi qu'il fasse, il le fait sans méfiance. S'il commence le matin une série d'actions favorisées par la lumière, il les continuera sans hésiter pendant toute l'après-midi.

Son état d'esprit est alors une confiance pratique sans limites, et cependant il ne sait pas encore ce que c'est que la confiance.

La confiance primitive est bien vite ébranlée; l'expérience désagréable apporte une nouvelle lumière.

W. James (*Principles of psychology*, tome II, p. 319), après avoir transcrit (pour l'accepter) le passage ci-dessus, se borne à ajouter : « L'impulsion primitive est d'affirmer la réalité de tout ce qui est conçu. »

Baldwin, dans son *Dictionary*, consacre quelques lignes à la

Credulity. Il la définit. « Une tendance excessive à croire, une disposition à se former une croyance sur des bases objectives légères. Plus est faible le fondement objectif distingué de l'intérêt et de toute inclinaison subjective, plus la crédulité est grande. Aussi, ce terme n'est pas d'une suffisante exactitude pour un emploi scientifique quelconque. »

On trouve aussi dans Guyau (*Irréligion de l'avenir*, p. 105 et suiv.) quelques bonnes pages sur notre sujet. « Chez l'enfant et le sauvage, la pensée affirme son objet en pensant; ils ne savent pas réserver leur approbation, se défier de leur propre intelligence ou de celle des autres. Il faut une certaine humilité dont sont incapables les esprits trop jeunes pour dire : cela peut être mais aussi cela peut ne pas être; en d'autres termes : je ne sais pas.

« Il faut aussi de la patience pour vérifier avec soin ce qu'on croit, et la patience est le plus difficile des courages. Enfin, l'homme éprouve toujours le besoin de déclarer réel ce qui est attrayant, ce qui satisfait son esprit : quand on a dit à l'enfant un conte séduisant, il vous demande : « c'est vrai, n'est-ce pas? » S'agit-il au contraire d'une histoire dont le dénouement le mécontente, il s'écrie : « ce n'est pas vrai! » Un homme du peuple à qui on démontrait pièces en mains, qu'une chose qu'il croyait vraie était fausse, répondait en secouant la tête : « si ce n'est pas vrai, ce doit l'être »... L'homme primitif est essentiellement un homme de foi. Pas plus que l'enfant il ne connaît ces nuances délicates que nous désignons sous le nom de vraisemblance, de possibilité. »

Ces extraits suffisent. Cependant on aurait tort de supposer que les auteurs qui ont accordé quelque attention au fait de la crédulité primitive sont nombreux; ils sont plutôt rares. Cette forme de la croyance, la plus simple et la plus naïve de toutes, ne me paraît pas avoir été suffisamment étudiée dans sa nature intime, dans ses causes et surtout dans sa permanence ou ses fréquents retours chez l'homme adulte et civilisé.

La crédulité, primitive ou non, est un état simple qui comporte quelques variations de degré, mais au fond reste identique.

Elle est spontanée, immédiate, elle s'installe d'emblée dans la conscience. Elle agit comme un *instinct*, c'est-à-dire comme une fonction organisée qui va droit au but.

Elle est naturellement réaliste. Si un événement quelconque la

contredit ou l'entrave, il se produit un choc, un état d'étonnement, germe du doute qui le plus souvent ne prévaut pas. Ces généralités ne suffisent pas. Pour une pleine compréhension de la crédulité, il est nécessaire de l'étudier d'une manière plus concrète, dans la variété de ses multiples manifestations.

II

La crédulité n'accompagne pas seulement les sensations ou présentations, mais aussi les images ou représentations.

Rappelons d'abord la loi de Dugald Steward (ainsi dénommée par Taine). « L'imagination est toujours accompagnée d'un acte de croyance... Sa conception [représentation] commande la conviction comme la sensation elle-même [1]. » On sait que c'est sur cette loi que l'auteur du livre sur *L'Intelligence* a appuyé sa théorie sur la nature hallucinatoire de l'image. Elle est si connue qu'il est à peine utile de la résumer. Pour lui, l'image tend à se réaliser, à prendre pour la conscience une valeur objective.

Mais, étant entravée par des facteurs antagonistes qui sont pour elle des « réducteurs » elle reste subjective, renfermée dans la conscience, elle est un arrêt de développement. Ainsi, deux moments : Le premier qui est une affirmation réaliste; le second qui dépouille la représentation de toute objectivité et qui la réduit à la subjectivité pure.

Cette tendance de l'image et même du concept à se réaliser en suite de l'absence ou de l'affaiblissement des appareils réducteurs, si fréquente dans le jeune âge, est la source et l'explication des retours de la crédulité primitive chez l'adulte et comme ce fait est le but principal de cette étude, il convientd'insister sur ce point.

*
* *

Cette forme inférieure de la croyance qu'on nomme la crédulité, à tous les âges et dans toutes ses manifestations est un Infantilisme. La crédulité primitive existe d'une manière permanente chez les primitifs et les enfants. Pour eux, il n'y a pas de distinction nette entre le subjectif et l'objectif, entre le rêve et la réalité. Ceci est établi par des observations sans nombre.

1. Cette remarque se rencontre déjà dans Spinoza : « Toute idée en tant qu'idée enveloppe l'affirmation ou la négation ». *Ethique*, II, prop. 49. Scholie.

Je ne dirai rien des primitifs. Je renvoie au livre de Lévy-Bruhl : *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, si riche en documents et en déductions psychosociologiques.

Les enfants, pendant leur jeune âge (surtout aux environs de sept ans) revêtent un état mental analogue à celui du Primitif. On a de plus l'avantage de pouvoir les observer directement, à loisir et de vérifier les observations : ce qui est plus facile que de pénétrer dans l'esprit d'un sauvage adulte, d'après des documents colligés souvent par des ethnographes peu psychologues; ce qui laisse une trop large part à l'interprétation.

Les livres consacrés à la psychologie des enfants contiennent beaucoup de faits et d'observations intéressantes sur leur extrême crédulité. On peut les résumer sous quelques titres.

L'enfant se représente comme vivantes et sentantes des choses inanimées. Il nourrit sa poupée, l'habille, la couche, l'enterre quand elle est démolie : il agit de même avec les animaux en carton qui lui servent de jouets. Il les *croit* sensibles et, souvent même, vivants.

Dans ses imitations de la vie réelle, il croit être un soldat, un marin, un marchand et il agit suivant sa croyance.

A un degré plus élevé, il construit de toutes pièces de petits romans. Ainsi voici une petite fille de sept ans qui a une famille de neuf à onze enfants (le nombre varie); chacun d'eux a son nom et son âge qui varient également. On trouvera une grande quantitée d'inventions de ce genre dans les ouvrages spéciaux[1].

Cette crédulité est-elle complète et sincère? Oui, tant qu'elle dure; mais la rectification se fait de temps en temps. L'enfant lui-même l'avoue, lorsqu'il dit : « Cela n'est pas pour de bon. »

Il se produit des états analogues chez l'homme fait. Ainsi l'illusion au théâtre : le spectateur s'émeut, pleure, rit, murmure, s'indigne, comme s'il était en présence d'une réalité. En ce moment, je ne m'occupe pas des causes : cependant je note en passant que cet état de crédulité dépend de conditions émotionnelles. Le critique blasé n'a point de ces faiblesses; il juge simplement. C'est peut-être cette attitude tout intellectuelle que Chopin voulait exprimer quand il disait d'une belle œuvre : « Rien ne me choque. »

On sait combien la lecture des romans d'aventures a de prise

1. En particulier J. Sully, *Studies on Childhood*, ch. I, The imaginative age.

sur les esprits naïfs et peu cultivés. Ils prennent tout au sérieux, ils ont des accès de tendresse, de haine, ils se désolent, ils se consolent, ils attendent avec impatience la suite des événements et la discutent avec leurs congénères. Pourtant dans ce cas, l'élément concret, réel, est plus faible encore que dans l'illusion théâtrale où, du moins, on voit des personnes vivantes se mouvoir sur la scène. Ici, tout se réduit à des perceptions visuelles : encore ne sont-elles que des *signes*, évocateurs d'images. Rien ne justifie mieux l'assertion énoncée plus haut qu'une représentation intense produit la conviction comme la sensation elle-même.

Cet état vacillant qui passe brusquement de la crédulité à l'incrédulité est la marque propre de la vie imaginative qui dépend du jeu des représentations. Les faits que nous venons de rappeler et autres semblables sont assez proches de l'illusion esthétique. Groos, dans son livre sur *Le Jeu des animaux*, a présenté, à ce sujet, quelques remarques qui ne sont pas sans intérêt pour notre étude. L'élément psychologique fondamental impliqué dans la production de tout jeu, c'est l'imagination créatrice qui est nécessairement liée à l'apparence.

On répète à satiété que son caractère propre consiste dans le libre jeu des images : il est ailleurs. Ce qui le distingue réellement du simple souvenir et de l'association c'est que ce qui est simplement représenté est tenu pour vrai. Dans le jeu et l'art, il y a une illusion personnelle consciente qui permet de la différencier de ce qui se passe dans la folie, dans l'hypnose. Celui qui joue n'est jamais complètement sa dupe.

« Le jeu est nécessaire au développement supérieur de l'intelligence; et l'animal, en reconnaissant que sa manière d'agir n'est qu'une apparence arrive au *seuil* — seulement au seuil — de la production artistique... En somme, le plaisir esthétique est un état d'oscillation consciente entre l'apparence et la réalité. Et si l'on se demande pourquoi, dans le jeu, nous ne confondons pas l'apparence avec la réalité, la réponse est que la conscience de l'apparence, malgré ses analogies avec la conscience de la réalité, en diffère en ceci, que nous nous sentons cause de l'apparence et seulement d'elle[1]. »

1. Groos, *Die Spiele der Thiere*, Jena, 1896.

En passant des primitifs et des enfants — l'âge d'or de la crédulité — à l'homme adulte et civilisé, une distinction doit tout d'abord être établie entre ceux en qui la crédulité est permanente et ceux chez qui elle est transitoire ou partielle.

1° Les premiers sont les vrais crédules : les types de la tendance à l'adhésion, à l'acceptation immédiate. Ils sont nombreux et leur marque propre est de n'avoir aucun *sentiment* de ce qu'est une preuve. J'emploie ce mot pour désigner un de ces états affectifs qui accompagnent notre activité intellectuelle. Les crédules de ce genre sont fermés à la critique, aux leçons de l'expérience, au raisonnement logique. Il y a en eux une lacune, un déficit, une inaptitude à juger et à raisonner correctement; en d'autres termes un *arrêt de développement*. C'est pourquoi j'appelle cet état un Infantilisme. Sans doute on constate chez certains hommes l'absence presque complète d'une faculté normale : par exemple, l'impossibilité de comprendre les abstractions, l'incompréhension musicale, l'impossibilité de toute émotion religieuse, etc., etc. Mais le cas de la crédulité naïve n'est pas semblable, parce que la croyance est un état très général qui enveloppe toute notre activité intellectuelle et qu'elle est, chez le crédule, moins une forme qu'une *maladie* de la croyance.

2° Ce qui caractérise la crédulité *partielle* c'est qu'elle s'oriente dans une seule direction, son objet est unique et elle n'est suscitée que par lui; toutes ses manifestations ne se rapportent qu'à lui. En dehors, l'individu juge et pense normalement, il est doué de sens critique; il peut même faire preuve d'une clairvoyance, d'une perspicacité supérieures. Si l'on touche à son point faible, il subit une régression, il devient crédule comme un enfant.

Ceci doit être éclairci par des exemples.

L'attitude des nombreux malades envers les médecins est un cas typique. Ils croient tout, ils acceptent tout. On les voit, avec une obéissance sans réserve, observer toutes les prescriptions dans le plus minutieux détail : ils usent de tous les remèdes en vogue, malgré leurs changements incessants, passant d'une station thermale à une autre; de la mer à la montagne; jamais lassés par les insuccès répétés et les expliquant toujours par des raisons spécieuses.

Les dévots humblement soumis aux ministres de leur religion,

et qui souvent même dans leur zèle effréné les dépassent, reproduisent trait pour trait, le type de crédulité partielle décrit ci-dessus. Même observance scrupuleuse, engouement pour un rite ou des saints en vogue; pèlerinages aux sanctuaires révérés ou aux eaux miraculeuses malgré les fréquents accidents de voyage, aucun insuccès ne les lasse ni ne trouble leur sérénité crédule et ils ont toujours des raisons pour les expliquer.

Les prêtres de l'ancienne Égypte qui chaque soir soignaient leur dieu, avant de l'enfermer dans un tabernacle scellé pendant toute la nuit; les prêtres hindous qui, actuellement encore, promènent leurs idoles en barque sur les étangs sacrés, les baignent et les parfument; les dévotes qui habillent les statues de la Vierge, des saints et changent leur toilette suivant les époques : tous ces actes de crédulité naïve, sont-ils si différents de ceux des enfants, que nous avons rappelés plus haut? N'est-ce pas un retour partiel à la puérilité?

La psychologie des malades est celle des dévots, parce que leur crédulité est suscitée et soutenue par la même cause : la préoccupation intense du salut, soit du corps soit de l'âme.

Tandis que la crédulité partielle est une disposition inhérente à la constitution de l'individu, la crédulité provisoire, momentanée, ressemble à une maladie aiguë. Elle se manifeste surtout sous l'influence d'émotions causées par des événements qui agitent violemment une collectivité : la guerre, les révolutions, les émeutes, les épidémies, les grands cataclysmes, etc. En ces temps troublés, on sait combien les nouvelles fausses ou vraies sont acceptées d'emblée sans aucun contrôle; alors aussi pullulent les prédictions et pronostics dénués de toute vraisemblance, recueillis toujours avec ferveur, quoique l'expérience les démente à tout instant. La crédulité populaire qui est celle de l'enfant, a toujours joué un grand rôle dans les agissements sociaux de toute sorte et sont un élément capital de la psychologie des foules, comme l'ont bien montré les auteurs qui ont traité ce sujet : Sighele, Lebon, Rossi, etc.

Tout cela est trop connu, pour qu'il soit utile d'insister. Mais cet état qu'on pourrait appeler une suggestion diffluente, nous invite, pour l'étude complète de notre sujet, à rechercher la ressemblance et la différence entre la crédulité et la suggestion proprement dite.

Pendant les dernières années du XIXe siècle, l'hypnotisme a été très florissant et on a beaucoup écrit sur la suggestion. On trouvera dans ces ouvrages un grand nombre d'observations bien constatées et des expériences conduites par des maîtres compétents. Quelque importance qu'elles puissent avoir pour d'autres parties de la psychologie, elles impliquent toutes un certain artifice. Aussi je préfère la suggestion qui se fait plus simplement dans la vie quotidienne et chez des sujets normaux.

Le psycho-pathologiste américain B. Sides, dans sa *Psychology of suggestion* (New-York, Appleton, 1898), écrit : « La suggestibilité est l'un des traits fondamentaux de l'homme comme individu et comme être social. Ce qui caractérise la moyenne de l'humanité, ce n'est ni la sociabilité, ni la raison, mais la suggestibilité. « L'homme est un animal suggestible. » Mais qu'est-ce que la suggestibilité? Ce mot est vague et employé dans divers sens. « C'est l'introduction dans l'esprit d'une idée, qui rencontre d'abord plus ou moins d'opposition, est finalement acceptée sans critique et réalisée sans réflexion, d'une manière presque automatique. » La suggestion peut être directe ou indirecte, immédiate ou médiate; mais ce qui est plus important à étudier, ce sont les ressemblances, et les différences entre la suggestion à l'état normal et dans l'état anormal.

« Dans l'état normal, la suggestion est d'autant plus effective qu'elle est indirecte et dans la proportion où elle devient directe, elle perd de son efficacité. »

L'auteur dit que sa « loi » s'appuie sur plus de huit mille observations.

Quoi qu'il en soit, comme la suggestibilité, en tant qu'elle est sociale à un degré quelconque, — petits groupes ou grandes masses — exige quelque chose de plus que la simple sommation de conscience individuelle, B. Sides émet l'hypothèse « d'une inhibition des centres inhibitoires supérieurs d'où résulte une augmentation de l'excitabilité ». Dans les cas extrêmes, il y aurait un commencement de dégradation du moi, avec prévalence de l'activité subconsciente.

Or, d'après lui, le moi inconscient manque de personnalité, il est subpersonnel et impersonnel, et dans les cas où il atteint le niveau de la conscience personnelle, il est instable, changeant, en proie à de perpétuelles métamorphoses (ex. les changements arti-

ficiels de personnalité). De ce moi subconscient, l'auteur fait un portrait qui n'est pas flatteur : il est stupide, sans critique, extrêmement crédule, dénué de toute moralité, il se révèle dans les commérages de société, les paniques de la foule, les agissements de la populace, « il est essentiellement brutal » et son seul mécanisme mental est celui de la brute — « l'association par contiguïté ».

On serait en droit de faire beaucoup de réserves sur ce portrait peu flatté; car la foule et les groupes sont capables d'élans généreux comme de poussées violentes et sanguinaires. Mais ceci est hors de notre sujet.

M. Rossi, dans ses deux ouvrages : *La Psicologia colettiva morbosa* et *Les Meneurs et les Menés* se rencontre avec l'auteur américain sur un point important. Il admet que l'on peut agir sur la suggestibilité par deux procédés : l'un immédiat qui a pour base l'association par contiguïté ou par ressemblance; l'autre médiat qui résulte d'un contraste : cette forme de suggestion agit surtout par les écrits en choquant les opinions généralement admises qui tantôt cèdent au choc, tantôt résistent.

En résumé, la crédulité et la suggestibilité sont deux états psychologiques de nature différente, entre lesquels il est possible de tracer une ligne de démarcation, quoique dans la pratique elles conduisent aux mêmes résultats.

La crédulité naïve reste au fond la même, quels que soient son objet et la cause qui la suscite.

La suggestibilité varie et comme l'a remarqué M. Binet, d'après ses observations et expériences sur ce sujet [1], il serait plus juste de dire qu'il y a *des suggestions* en raison des aptitudes différentes à recevoir et à imiter; en sus, malgré sa plasticité, elle ne porte pas la marque d'un retour à l'état infantile. Elle n'a pas une régression; mais un cas de tendance d'imitation, qui est un des principaux facteurs de la sociabilité. En d'autres termes, la crédulité relève de la psychologie de la croyance, la suggestibilité relève de la psychologie sociale.

III

Il nous reste à chercher les conditions d'existence ou, si l'on préfère, les causes de la crédulité, permanente ou provisoire. Je les

1. Voir la *Revue philosophique*, 1901, t. II et *Le Magnétisme animal*, p. 127 et suiv.

réduis à quatre : intellectuelles, affectives, dépendantes de l'imagination ou de modalités actives.

1° Puisque la crédulité est une forme de la connaissance, commençons par les conditions intellectuelles de son existence et de sa fréquence. D'abord pas de sens critique, c'est-à-dire absence ou insuffisance de la réflexion, faiblesse de la pensée logique dont l'évolution est lente dans l'individu et dans l'espèce et qui pour beaucoup d'esprits reste toujours inachevée et précaire.

Ensuite, il y a l'ignorance; mais n'étant pas un vice constitutionnel, elle n'est pas sans remède. Dans une conscience peu meublée, la faculté de comparer ou de juger est enfermée dans un cercle étroit. La distinction entre le possible et l'impossible, entre le réel et l'imaginaire est difficile dans la crédulité primitive, l'adhésion est complète, parce que l'esprit est incapable d'appréhender des nuances. L'invraisemblable, le vraisemblable, la contradiction, le probable avec des degrés, la faculté d'évaluer est vacillante et se fixe au hasard [1].

2° C'est une opinion commune que l'on croit toujours ce que l'on désire. Cette maxime populaire constate que le désir suscite la crédulité; mais cette maxime doit être généralisée et il faut dire que toute manifestation forte de la vie émotionnelle, appétition ou aversion, favorise la croyance aveugle. Que de crédulités vaines inspirées par la peur individuelle ou collective! Les tendances tenaces et fortes qu'on nomme passions font de même : la crédulité des amoureux, voire des jaloux, est d'une observation banale. La passion (par exemple l'ambition) dont le développement exige des conditions intellectuelles : réflexion, raisonnement, calcul, etc., n'échappent pas toujours à la crédulité sans raison. — Le sentiment religieux mérite une remarque spéciale. A côté de la crédulité ignorante et superstitieuse répudiée par beaucoup de croyants, il y a une autre forme : celle qui a résisté aux assauts du doute, de l'examen critique, des objections. C'est un type différent, œuvre de la logique affective. Nous avons essayé ailleurs [2] de montrer

1. L'ignorance ramène tout à un même plan et à un même niveau. Pour elle toute chose est, rien de plus. L'ignorance affirme ou nie sans graduation de jugement. Avec elle, toutes les idées se rapportent au seul type du réel, toutes les variétés de croyance à la seule certitude. (Gérard-Varet, *L'Ignorance et l'erreur*, p. 9.)

2. *La Logique des Sentiments*, Conclusion.

que cette position ne paraît contradictoire que si on la juge du point de vue de la logique rationnelle exclusivement.

3° Ce qui a été dit précédemment sur l'âge de l'imagination — les primitifs et les enfants — me dispense d'insister sur son rôle dans la genèse de la crédulité. D'ailleurs, les imaginatifs sont souvent enclins à croire avec facilité, comme l'expérience journalière le prouve... Je parle de l'imagination purement représentative, reproductrice, non de l'imagination créatrice, source de l'invention sous toutes ses formes. L'image vive tend naturellement à s'actualiser, à devenir une réalité. C'est elle qui est l'origine de la croyance au merveilleux qui de tout temps, plus ou moins, a joué un si grand rôle dans l'histoire de l'esprit humain : les fantômes, les revenants, la sorcellerie, la magie et même cette prétention à s'ériger en une systématisation pseudo-scientifique à l'interprétation des songes, la prévision de l'avenir et surtout l'astrologie avec ses volumineux traités et ses représentants officiellement attachés à la personne des rois et des grands. N'est-ce pas assez pour établir la permanence ou tout au moins la reviviscence de la crédulité primitive chez l'homme adulte et cultivé?

4° Enfin, il y a des causes qui agissent négativement, dépendantes de nos dispositions actives. Au premier rang, l'inertie mentale, la tendance au moindre effort, l'inaptitude à l'attention soutenue, en un mot, une disposition à la paresse. Ces diverses causes agissant conjointement ou séparément, sont les déterminantes de la crédulité. Les causes intellectuelles prévalent chez les faibles d'esprit (arriérés, imbéciles, déments). Mais, dans cette étude, nous nous restreignons à l'homme normal.

IV

Le mot croyance étant très général peut s'appliquer aux cas les plus disparates. W. James qui est revenu plusieurs fois sur ce sujet, en donne une énumération assez longue, sans prétendre à être complet : il les détermine objectivement suivant leur contenu (le monde extérieur, les idées morales, sociales, religieuses, scientifiques, esthétiques, le témoignage, etc.). Si on les range en ordre linéaire suivant leur *valeur* en supposant que cette opération soit possible, la crédulité serait à un bout, la croyance scientifique à l'autre bout. La crédulité est donc la forme primitive

et inférieure de la croyance. Il est inutile de rappeler les caractères qui lui sont propres et que nous avons fixés par de nombreux exemples. En terminant, il convient pourtant d'insister sur sa nature essentielle. Elle est un *instinct*, c'est-à-dire d'une forme de l'activité *motrice* dont le terme est une connaissance quelconque. Elle est la source de tout savoir ; elle est coexistante avec la vie animale. Aux plus bas degrés de l'animalité, cet instinct se manifeste par des *actes*, des attractions et des répulsions, qui sont, à leur manière, sous une forme motrice, les équivalents de l'affirmation et de la négation consciente. Au cours de l'évolution, cette activité devenue plus complexe prend dans ses rapports avec son milieu, cette attitude que plusieurs psychologues-zoologistes d'Amérique ont étudiée et désignée sous le nom d' « essais », tâtonnements (*trials*). Cette crédulité en actes ne réussit pas toujours : mais si l'on admet l'hypothèse de la sélection naturelle, les cas heureux ont pu se fixer. Quoi qu'il en soit, la tendance instinctive vers la crédulité aux premiers stades de son évolution psychique explique sa puissance, sa stabilité et ses retours, rien n'étant plus difficile à déraciner qu'un instinct.

Mais laissons ces conjectures sur les origines biologiques de la crédulité pour extraire de cet article deux conclusions principales.

1° La crédulité est un signe révélateur de la tendance innée de l'esprit vers le réalisme. Ce ne sont pas seulement la perception sensorielle et les représentations vives (leurs substituts) qui déterminent la croyance immédiate en une réalité, il en est de même des concepts, quoique à un moindre degré. Notre conscience conceptuelle est un monde plein de symboles et d'entités : les sciences les plus rigoureuses n'y échappent pas, quoiqu'elles se défendent de leur mieux contre cette invasion. La métaphysique à tendance platonicienne divinise les Idées. Il y a plus : les émotions elles-mêmes, phénomènes subjectifs et personnels par excellence, s'objectivent dans la pensée des primitifs et se réalisent en des personnages concrets. Ainsi, dans les poèmes homériques, qui pourtant dénotent un commencement de civilisation, Achille et Ajax ne maîtrisent pas eux-mêmes leurs colères, c'est Athénée qui est près d'eux et les retient ; les prières ne sont pas un élan intérieur, mais des déesses accablées et boiteuses qui montent péniblement vers

Zeus. A cette époque de l'histoire de l'humanité, l'objectivation des émotions fortes s'opère spontanément.

Remarquons que ce qui précède est une simple constatation de faits, comme il convient à une étude de psychologie pure. Quant à la valeur du réalisme comme conception et explication du monde c'est un problème de métaphysique, débattu, on le sait, depuis des siècles entre les réalistes et les idéalistes et qui est en dehors de notre sujet.

2° Il y a dans tout homme un enfant qui sommeille et s'éveille parfois, laissons de côté l'âge d'or de l'imagination de la crédulité primitive ; c'est un stade naturel de l'évolution. Éliminez aussi ceux en qui la tendance à la crédulité est incurable ce qu'on pourrait appeler le type crédule. La crédulité à retours intermittents apparaît pendant les périodes longues ou courtes d'affaiblissement mental. Elle est une régression.

Les psycho-analystes, dont nous avons exposé ici la doctrine[1], ont montré avec un singulier mélange d'ingéniosité et de témérité que des événements de l'enfance, de l'adolescence et même plus tardifs, « refoulés » comme ils disent dans l'inconscient, peuvent agir et rentrer dans la conscience, mais altérés, métamorphosés, sous des formes « symboliques » dont l'interprétation est souvent très arbitraire. Mais, dans notre sujet, il s'agit du retour non d'événements passés, mais d'un état *dépassé* : c'est pourquoi nous l'appelons un infantilisme.

Infantilisme dont les conditions d'existence réapparaissent, passagères ou durables. J'ai dit précédemment que je renonçais à emprunter aux maladies mentales et états connexes, un surcroît d'exemples. Mais il convient de rappeler l'involution sénile qui est un fait normal; dans cet état de régression, qui quelquefois ramène à l'enfance, la tendance à la crédulité reprend ses droits.

En résumé, le type crédule pur est caractérisé par deux marques fondamentales, l'inaptitude à penser suivant la logique rationnelle ; une habitude de l'esprit qui répugnant à l'hésitation, à l'abstention, au doute, accepte une croyance immédiate qui est un repos.

TH. RIBOT.

1. La Logique affective et la psycho-analyse, *Revue philosophique*, août 1914.

Une forme de l'automatisme social : la convention

I

Aussi loin que puisse s'étendre, au cours de l'évolution de la pensée et du langage, la signification d'un mot; en dépit de la multiplication de ses acceptions, de la complexité croissante de l'idée qu'il désigne, un lien subsiste qui rattache plus ou moins directement les sens dérivés au sens originaire.

Ainsi le terme « convention » qui semble revêtir des acceptions irréductibles n'est pas sans impliquer toujours l'idée, plus ou moins adultérée, d'un accord. Accord tantôt explicite et formel; tantôt tacite, ignoré souvent de ceux qui le contractent, mais accord toujours. Qui dit accord dit arbitraire, tout au moins contingence. L'antipode de la convention, c'est la loi. Si la loi, suivant la définition de Montesquieu, exprime le rapport nécessaire qui dérive de la nature des choses, elle s'oppose nettement à la convention, règle générale qui a précisément pour caractère de ne pas se déduire nécessairement de la nature des choses. Sans doute, il existe des conventions nécessaires, mais jamais à la manière des lois naturelles. La nécessité de ces dernières est catégorique, inconditionnée; celle des conventions est toujours subordonnée à la réalisation d'une fin donnée.

On entend le plus souvent réserver le nom de conventions à celles qui reposent sur un accord explicite. Pourtant à côté de celles-ci, plus intéressantes pour le juriste que pour le psychologue, il en est d'autres, dont le rôle social mérite une étude particulière. D'elles seulement nous allons nous occuper maintenant.

Au sens où je le prendrai désormais, j'appelle conventionnels un sentiment, une idée, une manière quelconque de penser, de parler ou d'agir, qui se conforment ou tendent à se conformer à un type, à

une représentation toute faite sur laquelle la conscience collective exige que se modèlent les idées, les sentiments et les actes de chacun. L'accord est ici dans l'acceptation générale des types, dans le consentement parfois unanime des membres d'un groupe socia qui admettent pour vraie la représentation conventionnelle. Nous verrons qu'au sein de toute société, et de toute société particulière gravitant autour de la grande ou se formant en elle, de tels types existent, s'imposent et se combattent dans un perpétuel conflit d'autorité. Ne se prétendent-ils pas tous fidèles miroirs de la réalité q r'ils déforment? Et chacun n'aspire-t-il pas à régner sur les consciences, en substituant l'automatisme à la spontanéité? A tel point qu'ils parviendraient sans doute à remplacer partout le déterminisme individuel par un déterminisme social pur, si leurs propres luttes ne limitaient leur influence.

II

Comment se forment les types dont nous parlons? Par abstraction et généralisation, d'abord, ou plus exactement par cristallisation : il faut à l'intelligence des formules relativement simples. Plutôt que de les sacrifier, elle préfère abandonner un peu de la complexité du réel; de là l'erreur partielle inhérente à toute idée conventionnelle.

Nous pouvons ici déjà énoncer ce principe : seules les réalités psychologiques et sociales sont susceptibles d'une représentation conventionnelle. Toutes les autres, qui tombent sous le coup des définitions scientifiques et ne varient pas d'une manière appréciable, échappent à la convention. Au contraire, les premières, essentiellement mobiles et variables, dépassent sans cesse le cadre des formules. Force est bien à ces dernières de prendre peu à peu une valeur plus ou moins symbolique, et là commence la convention. Aussitôt qu'il y a cristallisation d'une connaissance provisoire, forcément incomplète, il y a convention, partant moindre vérité, car le temps a coulé et la chose — sentiment, idée ou tendance — n'est plus ce qu'elle était à l'instant précédent. Et l'on peut dire que d'une manière générale, la représentation conventionnelle correspond au type abstrait de la réalité à l'époque antérieure.

La convention est toujours en retard sur la réalité. Elle se perpétue dans les consciences en divorçant de plus en plus, par sa

rigidité même, d'avec l'objet qu'elle est censée reproduire fidèlement. Elle devient, avec le temps, de plus en plus conventionnelle.

Par son absence de flexibilité, la convention tend ainsi à conserver hors de leurs conditions normales un certain nombre de façons de penser, de parler et d'agir. C'est donc un principe conservateur par essence et qui s'oppose à l'adaptation.

Montaigne, au travers de son œuvre, forme de soi une image conventionnelle qui détermine ensuite sa conduite à ne pas contredire ses propres observations. Ainsi diminue la spontanéité de ses actes, ainsi le passé domine le présent, ce qu'il constate en ces termes : « Je sens ce proufict inespéré de la publication de mes mœurs qu'elle ne sert aucunement de règle : il me vient par fois quelque considération de ne trahir l'histoire de ma vie; cette publicque déclaration m'oblige à me tenir en ma route et à ne desmentir l'image de mes conditions communément moins défigurées et contredictes que ne le porte la malignité et la maladie des jugements d'aujourd'huy. »

Le phénomène dont se réjouit ici Montaigne se produit à l'échelle sociale à tous les instants de la vie collective.

Il est seulement plus complexe.

III

Mais d'où vient qu'à la surface de la vie sociale se tisse ce réseau de conventions et d'où vient que l'on n'aperçoit pas, sans un effort d'attention, les mutilations qu'elles infligent à la réalité? D'où vient enfin qu'elles exercent sur les consciences une autorité si forte?

Il convient de répondre séparément à ces trois questions.

La représentation conventionnelle provient avant tout d'une perception superficielle et d'une généralisation hâtive. Le besoin d'agir et d'agir vite est à sa source. L'intelligence humaine s'efforce d'embrasser rapidement les données de l'expérience afin de préparer les réactions appropriées. Elle ne peut donc retenir d'un objet nouveau que ses traits généraux, ceux qui permettent de l'insérer dans une catégorie déjà connue d'objets analogues.

On a montré depuis longtemps que la logique se ramène à un processus d'implications. Il faudrait ajouter que l'intelligence tout entière est portée à user du même procédé et se sent plus à l'aise

dans les formules que parmi les réalités concrètes. L'individu lui offre moins de prise que l'espèce, et l'espèce que le genre. De cette difficulté à s'attacher aux particularités individuelles, de cette tendance à discerner les groupes, est née la schématisation conventionnelle. Rien d'étonnant d'ailleurs à cela : l'axe de l'intelligence est dirigé vers l'action.

Or, la défense de l'organisme ne peut être assurée que grâce à cette faculté de sérier les objets. Sans elle, chaque expérience nouvelle, chaque danger nouveau exigeraient un effort excessif d'adaptation.

Mais, pour que la convention s'introduise dans le tableau de la réalité que forment nos idées, il ne faut pas seulement que ces formules existent, qui groupent sous une même rubrique tout un ensemble d'objets analogues ; il faut encore que l'on perde de vue l'insuffisance des formules et qu'on les érige en images exactes des réalités concrètes dont elles ne sont que le signe. Et c'est ici qu'interviennent l'habitude et la loi du moindre effort. A la limite, la représentation conventionnelle se confond avec le symbole.

Une longue habitude, une tradition verbale qui répond à une tradition de pensée, confèrent à la convention un caractère légitime. Là comme partout, la durée transforme le *fait* en *droit*. Elle y parvient d'autant plus aisément qu'ainsi la fatigue de penser diminue et que des idées toutes faites, fussent-elles en partie erronées, sont préférables à des idées originales. Du moins, instinctivement, chacun le juge-t-il ainsi. On voit dès lors comment les nécessités vitales d'une intellection rapide, la routine et la paresse, les conditions sociales du commerce intellectuel enfin entraînent fatalement une substitution progressive d'un schéma conventionnel à la complexité nuancée du réel.

Avant d'étudier l'autorité de la convention et les raisons de son influence profonde sur la vie sociale, il faut indiquer brièvement ses effets généraux les plus apparents.

Principe essentiellement conservateur, disais-je. Nous pouvons ajouter maintenant : principe essentiellement unificateur.

La représentation conventionnelle, qui ne traduit d'un objet que son aspect générique, uniformise et impersonnalise. Elle introduit dans la connaissance une moindre précision, une moindre vérité Mais il est certaines réalités qui se ressentent par contre-coup des

déformations que subit l'idée que nous avons d'elles : je veux parler des états psychologiques.

Un sentiment se modèle en partie sur la représentation abstraite que nous formons de lui. En passant de la sphère affective à celle de l'intelligence, le rayon se réfracte et conserve ensuite sa direction nouvelle. Et l'on sait que tout sentiment tend à recevoir ainsi de l'entendement une sorte de consécration qui ne va jamais sans modification plus ou moins profonde.

Il est indéniable que la constatation d'une contradiction entre le sentiment que l'on éprouve en *fait* et celui que l'on *devrait* éprouver d'après l'implicite convention de la morale, de la coutume ou de la mode — il est indéniable que cette constatation agit sur le sentiment lui-même et travaille à le modeler sur son double conventionnel. Il n'est même pas nécessaire que la volonté intervienne. Le sentiment original, s'il diffère du sentiment conventionnel, se dépouille automatiquement de son originalité quand la réflexion s'exerce sur lui. Comment pourrrait-il résister à son double, qui représente la puissance anonyme de la foule dont il reflète les idées admises?

C'est en ce sens que l'analyse peut être dissolvante et nuire à la floraison des sentiments profonds, lorsqu'elle met en lumière la contradiction dont je viens de parler. Que l'on ne se méprenne pas, d'ailleurs, sur son importance, elle est le signe du conflit permanent entre l'individu et la société ou mieux, entre le moi individuel et le moi social qui coexistent en chacun de nous. Au monde infiniment mobile et nuancé de nos sentiments et de nos idées propres voudrait se superposer, se substituer, le monde plus rigide, plus impersonnel — le monde plus conventionnel — des sentiments banals et des idées courantes. Les meilleures pages des *Données immédiates* sont consacrées à cette opposition du moi profond et du moi superficiel. Il n'est donc pas besoin d'insister après Bergson, sur l'acuité du conflit. Remarquons simplement que le rôle qu'y joue la convention apparaît comme utile ou néfaste suivant que l'on adopte le point de vue social ou celui de l'individu : le triomphe du moi social auquel elle travaille assurerait à la société une stabilité définitive. L'individu n'y serait plus qu'une cellule dans un organisme. Mais au prix de quelles mutilations! Ainsi la convention dans la mesure qu'elle contribue à diminuer l'originalité profonde de l'indi-

vidu favorise la société aux dépens de ses membres, donne le pas au moi social et par là concourt à établir entre les hommes un équilibre relatif.

IV

On comprendrait difficilement l'autorité qu'exerce la convention, si l'on ne remarquait qu'elle intéresse outre l'intelligence, le sentiment et l'action.

L'image que j'ai appelée conventionnelle — image relativement invariable, partiellement inexacte, acceptée d'une majorité et consacrée par l'usage — n'est pas seulement l'interprétation de la réalité sociale telle qu'elle est, mais aussi, mais surtout, telle qu'elle doit être aux yeux d'une collectivité donnée. L'entente porte avant tout sur la *nécessité* de tel geste, de telle opinion, de telle manière de vivre. Nécessité toute théorique, nécessité morale, mais qui s'impose, qu'ils le veuillent ou non, à l'esprit de tous ceux qui acceptent la représentation collective. C'est une des formes les plus abstraites du devoir, un impératif d'autant plus catégorique qu'il est moins justifié par des raisons logiques, j'entends par des raisons logiques aux yeux de l'égoïsme individuel. Laissons au contraire parler le moi social, et l'autorité de la convention apparaîtra fondée sur des raisons profondes. La convention répond à des besoins collectifs divers, les uns vitaux — et c'est alors qu'elle s'incarne dans la morale — les autres plus superficiels : la mode n'est-elle pas l'idéal esthétique éphémère d'une collectivité donnée?

Ainsi l'autorité des types conventionnels tient à des causes sociales bien évidentes : *ils sont l'expression figée du vouloir-vivre en commun*. Mais combien leur influence serait restreinte, s'ils ne disposaient pas, en outre, d'une autorité moins mystique, celle des sanctions dont ils s'accompagnent tous. Tantôt les sanctions mettent en jeu les sentiments profonds, tantôt les sentiments plus frivoles qui décèlent en chacun de nous la *sensibilité sociale*. Là encore nous retrouvons une hiérarchie qui correspond à celle des besoins collectifs. — Il importe essentiellement à la société que chacun accepte pour limite de ses exigences égoïstes, les exigences équivalentes de ses semblables. A ce besoin primordial, la morale doit d'être née. L'homme conventionnel dont elle a tracé la silhouette est celui qui « ne fait pas à autrui ce qu'il ne voudrait

pas qu'on lui fît ». Les sanctions affectives les plus graves punissent l'individu qui refuse de se conformer à la silhouette tracée. — Il importe également à la société que ses membres se plient avec souplesse aux mille nécessités de la vie en commun. A ce besoin moins essentiel correspond une autre silhouette conventionnelle, celle de l'homme du monde, délivré de toute timidité. Quelle est alors la sanction? le sentiment du ridicule, auquel la « sensibilité sociale » de chacun offre prise. Inutile de multiplier les exemples. Il ne faut pas s'étonner de constater, entre ces divers idéals, de multiples contradictions. Que les différents schémas conventionnels ne coïncident pas en tous points, cela n'a rien d'anormal : les besoins mêmes qu'ils satisfont se contredisent et s'opposent. Bien souvent, on réprime un geste généreux, un geste moral, pour obéir à cette même convention qui interdit les manifestations trop franches d'égoïsme : l'homme conventionnel que rêve la morale sociale n'est pas, il s'en faut de beaucoup, l'homme parfait aux yeux de la conscience. C'est bien plutôt l'homme moyen, la véritable cellule sociale au fonctionnement régulier. Les conventions implicites de la coutume, de la mode, du snobisme, visent à niveler les individus, à combattre toute originalité, à répandre la médiocrité.

Autorité fondée sur l'opinion, autorité fondée sur les sanctions, ce n'est pas tout. Dire que les hommes se soumettent à la convention parce qu'à tout prendre mieux vaut vivre en bonne harmonie avec ceux que le sort oblige à fréquenter c'est incontestablement exact, et insuffisant. Il y a dans l'obéissance individuelle une part d'irréflexion et de passivité que seule peut expliquer une suggestion directe exercée par le tableau conventionnel de la vie sociale que chacun porte en soi.

Cette suggestion, Tarde l'étudie en détail dans son ouvrage : *Les lois de l'imitation*. Il nous montre dans tout membre de la société un somnambule avide de reproduire automatiquement les exemples qu'il a sous les yeux, et cela d'autant plus invinciblement que ces exemples sont plus nombreux et plus répétés. Sans prendre cette opinion au pied de la lettre, il convient de retenir la vérité qu'elle exprime : l'homme se conforme aux idées courantes, exécute les gestes consacrés, éprouve les sentiments traditionnels, bref, imite le schéma conventionnel de la vie sociale, sous l'em-

pire d'une véritable suggestion. On ne saurait insister assez sur le rôle de la moutonnerie humaine. « De même, dit Tarde, qu'un homme ne regarde, n'écoute, ne marche, ne se tient debout, n'écrit, ne joue de la flûte, et, qui plus est, n'invente et n'imagine qu'en vertu de souvenirs musculaires multiples et coordonnés, de même la société ne saurait vivre, faire un pas en avant, se modifier sans un trésor de routine, de singerie et de moutonnerie insondable incessamment accru par les générations successives. »

De là, ce qu'on pourrait nommer la *raideur sociale*, cette moindre souplesse qui entraîne une moindre adaptation aux conditions nouvelles de la vie, un retard dans l'évolution des idées, des croyances et des actes.

V

Il faudrait peut-être suivre maintenant la convention dans les divers domaines où son action s'exerce. Il faudrait insister sur le rôle qu'elle joue dans les actes et non plus dans les idées et les sentiments. Là encore, nous retrouverions les mêmes caractères : substitution d'un automatisme à la spontanéité; retard du geste sur le fait psychologique qu'il est censé traduire ; nature exclusivement sociale des actes conventionnels : rites, cérémonies, protocoles. Il faudrait aussi débusquer la convention dans les dogmes de tout ordre, ces interprétations figées d'une réalité mal connue; il la faudrait étudier, parasite tenace, dans l'art et la littérature; dans le langage enfin, qui impose à la pensée ses moules demi-rigides et force l'originalité profonde du sentiment et de l'idée à se plier aux formes conventionnelles d'expression.

Mais partout le phénomène apparaîtrait identique. Une énumération complète, une étude plus minutieuse seraient donc superflues, et j'en ai dit assez pour que l'on puisse appliquer aux divers cas particuliers les remarques générales qui précèdent.

Quelques mots pourtant, sur le rôle de la convention dans les relations individuelles.

J'avais insisté plus haut sur le caractère social par essence des conventions implicites. Elles interviennent cependant encore dans les relations particulières, d'homme à homme, qu'il serait abusif de ranger sous la rubrique de relations sociales proprement dites. Est-ce à dire que la formule proposée soit en défaut?

Il ne le semble pas, pour peu que l'on veuille bien distinguer deux sortes de sociétés. Il y a les sociétés dans l'espace et les sociétés dans le temps.

S'il est exact de définir, avec Tarde, la société de la façon suivante : « une collectivité d'êtres en tant qu'ils sont en train de s'imiter entre eux ou en tant que, sans s'imiter actuellement, ils se ressemblent et que leurs traits communs sont des copies anciennes d'un même modèle » — il ne faut pas hésiter à nommer société une collection d'êtres échelonnés dans le temps et non plus dans l'espace, en tant qu'ils sont en train de s'imiter, eux aussi, ou qu'ils représentent des copies d'un même modèle.

Prenons pour exemple une relation qui n'intéresse par définition que deux individus : l'amour. Deux amants ne forment pas à eux seuls une société, mais la série des amants successifs présente les caractères d'un groupe social répondant pleinement à la définition de Tarde : les amoureux actuels imitent — sans le savoir — ceux des temps passés et les uns et les autres représentent des copies d'un même modèle. Ce modèle, c'est précisément la représentation conventionnelle de l'amour : à travers les générations successives un type d'amoureux s'est établi. Un schéma quasi définitif des relations sentimentales s'est dégagé des multiples expériences individuelles. La chaîne des amants forme, dans le temps, une société pourvue d'attributs semblables à ceux d'un groupe social actuel disséminé dans l'espace. Dans celle-là comme dans celui-ci, la convention est un lien social et son influence conservatrice n'est pas moins visible dans un cas que dans l'autre.

Il serait d'un très grand intérêt psychologique d'analyser à ce point de vue tel ou tel roman vécu pour en éliminer tous les gestes et tous les sentiments conventionnels, imités et ne répondant pas à l'état d'âme actuel et spontané de celui ou de celle qui les accomplit ou les éprouve. On peut dire que très fréquemment le baiser et l'étreinte ont un caractère conventionnel. Ils traduisent souvent un désir informulé de se conformer à l'idéal de l'amour, au canon des relations sentimentales plutôt qu'à un désir véritablement original, ayant en soi sa propre fin. Et là aussi, que de tiraillements, que d'interférences entre les conventions différentes qui se heurtent et se neutralisent : deux amoureux, se croyant seuls, ont les mains unies et tout un abandon d'attitude. Survient un passant imprévu.

Un mouvement instinctif les pousse à se déprendre, car il est admis — première convention — qu'on ne doit pas manifester en public certains sentiments intimes; mais voici qu'intervient un autre scrupule : il est admis, entre amoureux — deuxième convention — que le souci de l'opinion et la peur du ridicule doivent paraître négligeables en regard des joies du tête-à-tête. Et les mains restent jointes, mais non sans malaise (malaise inavoué, en vertu d'une troisième convention).

On trouverait facilement d'autres exemples analogues. Il n'est peut-être pas un seul de nos actes, un seul de nos sentiments, une seule de nos idées qui n'ait subi, du fait de la convention, une certaine déformation. Prisonniers de la vie sociale, victimes de son oppression constante et forcés de nous plier à ses exigences — qui nous servent, d'ailleurs, dans une certaine mesure — nous ne pouvons exister qu'à la condition de sacrifier sans cesse un peu de notre personnalité. Dès lors, est-il excessif de voir dans la convention, ainsi que je l'ai fait, une forme caractéristique de l'automatisme social?

MARC DUFAUX.

Notes et Discussions

SUR LA FONCTION DU RÊVE.

Genève, 12 janvier 1915.

Dans l'intéressant article sur la valeur du rêve qu'il a publié dans le dernier numéro de la *Revue philosophique*, M. Delage écrit : « Claparède attribue aux rêves une fonction analogue à celle que Groos attribue au jeu : une fonction de diversion. » Il y a là une légère erreur que je vous demande la permission de rectifier.

Groos n'attribue pas au jeu une fonction de *diversion*, mais une fonction d'*exercice préparatoire*. C'est de même une fonction d'exercice que j'avais conférée, entre autres, au rêve, dans mon *Esquisse d'une théorie biologique du sommeil* (1905). « En somme, disais-je, le rêve constituerait, dans une certaine mesure, au point de vue biologique, une fonction analogue à celle que Groos attribue au jeu : il aurait pour rôle d'exercer certaines activités (imagination créatrice, etc.) utiles à l'espèce, et qui n'ont pas toujours l'occasion d'être mises en jeu dans la vie individuelle. »

Précédemment déjà M. Flournoy, dans sa communication au Congrès de psychologie de Paris en 1900, avait rapproché les rêveries subliminales des médiums des jeux de l'enfant, et leur avait supposé un rôle analogue [1]. Le rêve, comme le jeu, comme l'art aussi, en substituant à la réalité un monde, fantaisiste il est vrai, mais plus adéquat à nos désirs, donne libre essor à des tendances que ne satisfont pas les conditions terre à terre de notre existence réelle. Le déploiement de ces tendances a d'ailleurs un double effet : tantôt il produit un soulagement immédiat (catharsis), tantôt il stimule des instincts latents et multiplie ainsi les possibilités d'adaptation à venir.

Cette fonction d'exercice du rêve ne s'applique pas seulement, me semble-t-il, à des facultés générales, comme l'imagination ou le pouvoir de combinaison, mais aussi à des opérations particulières et déterminées, comme telle action que nous devons accomplir. Bien souvent je fais ce que j'appelle des *rêves d'anticipation*, je vois ou j'exécute en rêve ce que je devrai faire dans la journée suivante : une visite, une conférence, etc. Sans doute, le rêve ne me fournit pas des éléments d'une réelle valeur pratique, encore qu'il m'apporte parfois (si je rêve par exemple que je compose un article), quelques débris de phrases que je puis utiliser telles quelles. Il n'en constitue pas moins une sorte de « répétition générale », une préadaptation aux situations dans lesquelles j'aurai à me trouver.

Il y a quelques mois, j'ai fait un rêve qui a été la cause déterminante d'une action que je tardais à accomplir. Je devais depuis un certain temps répondre à une lettre reçue au début du mois de juillet;

1. Cf. *Comptes rendus du Congrès de Paris*, p. 111, et *Arch. de Psychologie*, I, p. 248.

cette réponse n'était pas urgente, aussi l'avais-je remise chaque jour au lendemain, et je ne l'eusse probablement pas encore écrite aujourd'hui, sans l'événement suivant : Une nuit, le 10 septembre, je rêvai que je rencontrais mon correspondant, qui me reprochait en termes assez vifs de ne pas lui avoir accusé réception de sa missive. Au saut du lit, le lendemain matin, j'écrivis la lettre...

Cette théorie ludique du rêve a été reprise et développée ces derniers temps par le Dr Maeder, de Genève, neurologiste à Zurich, et bien connu par ses travaux psychoanalytiques[1]. Le rêve aurait pour effet non seulement d'exprimer un désir présent, mais encore de préparer l'avenir.

M. Delage expose du reste une conception qui se rapproche fort de celle-ci.

J'avais dit encore, dans mon travail de 1905, que le rêve avait aussi pour fonction de renouveler et rafraîchir des souvenirs et des images qui, n'ayant pas l'occasion d'être évoqués dans l'état de veille, risqueraient de s'évanouir pour toujours. M. Delage conteste cette manière de voir (p. 11-12); et cependant il déclare lui-même « qu'il y a lieu d'attacher une réelle importance aux extraordinaires tableaux que le rêve nous présente après en avoir été chercher les éléments dans les recoins les plus invraisemblables de notre *magasin aux clichés-souvenirs* ». Et ailleurs, citant ce passage de Maupassant : « C'est peut-être un regard d'elle que je n'avais point remarqué et qui m'est revenu ce soir-là par un de ces mystérieux rappels de la mémoire qui nous représentent souvent des choses négligées par notre conscience », il ajoute : « Eh bien oui, c'est cela. »

Nous sommes donc, M. Delage et moi, beaucoup plus d'accord qu'il ne le croit. Et nous nous rencontrons l'un et l'autre avec M. Carl Spitteler (le poète-psychologue suisse dont les événements actuels ont rendu le nom familier au public de langue française), qui a écrit, dans ses *Souvenirs d'enfance*[2] : « Quel que puisse être l'éclat des paysages dans les rêves de l'adulte, ceux que peint le rêve de l'enfant sont plus délicieux encore, et plus suaves. Les rêves de mes deux premières années sont ma plus belle collection d'images, mon livre de poésies le plus cher. »

Ces diverses fonctions du rêve (ludique, cathartique, de rafraîchissement des souvenirs) sont cependant subordonnées, à mon avis, à cette fonction plus immédiate qui est d'être le « gardien du sommeil », selon l'expression de Freud. Les personnes qui rêvent ont sans doute remarqué combien les appels du réveille-matin ont de la peine à les « arracher » à un rêve intéressant dans les péripéties duquel elles sont engagées. Le rêve contribue puissamment à nous « distraire » des excitations extérieures, et nous préserve ainsi contre des réveils intempestifs.

Veuillez agréer, cher Monsieur, l'assurance de mon très respectueux dévouement.

ED. CLAPARÈDE.

1. Maeder, Ueber die Funktion des Traumes, et Ueber das Traumproblem, *Jahrb. f. psychoanalyt. Forschung*, vol. IV et V, 1912 et 1914.

2. Le *Journal de Genève* en donne actuellement, en feuilleton, la première traduction française.

Revue critique

Dr G. Le Bon : *Enseignements psychologiques de la guerre européenne*. Paris, E. Flammarion, 1915.

Parmi les publications sur la guerre, ce livre occupe une place à part par son caractère strictement psychologique et le point de vue nettement antiintellectualiste de sa psychologie.

La guerre actuelle pose des problèmes et se pose elle-même comme un problème psychologique. N'est-elle pas le conflit de l'individualisme et de l'étatisme, du respect du droit et du culte de la force, c'est-à-dire de deux idéals, de deux sentiments ou croyances? D'autre part, comment cette guerre a-t-elle pu naître? Question insoluble, même incompréhensible pour qui croit que les idées mènent le monde, que la science exclut la barbarie et ne sait pas que les peuples sont toujours hantés de rêves mystiques, rêve de domination par exemple érigé en mission divine. Du point de vue de la raison ou de la logique pure, la guerre présente est un tissu d'incohérences. Elle est déclarée par un vieillard décrépit, par un peuple industriel, qui n'avaient ni intérêt à la faire ni volonté de la faire. Cependant les peuples pacifistes, à qui on l'impose, sortent de leurs illusions, se ressaisissent, se disciplinent, retrouvent en eux intacte l'âme guerrière et indomptable de la race. Tout est bouleversé, remis en question dans le monde : des doctrines politiques, morales, philosophiques s'effondrent; un idéal nouveau surgit. Une magnifique épopée, de grands événements se déroulent. L'héroïsme renaît.

Nous assistons à un miracle. Mais ce miracle n'est fait pour étonner vraiment, j'entends pour troubler et confondre, qu'un rationalisme étroit; il paraîtra sans doute toujours admirable, mais il sera jugé naturel et compréhensible par ceux qui ne prennent point leur raison ni, en général, la raison pour mesure de l'humanité, mais tiennent pour le facteur essentiel de l'histoire les instincts, les sentiments, les passions individuelles et sociales, en un mot, tout le fond irrationnel de l'homme. Tel est le point de vue qui fut toujours celui de G. Le Bon et qu'il applique aux événements actuels : pour les juger, il n'a pas eu, comme tant d'autres, à se déjuger.

Dans cette guerre, la logique rationnelle n'intervient que pour diriger la technique des batailles; c'est la logique affective qui conduit les événements. L'âme des foules, avec ses sentiments intenses et

mobiles, l'âme nationale ou l'âme de la race, plus stable que l'âme individuelle, s'y révèlent, avec leur élan contagieux, leur héroïsme. Des personnalités latentes, qui paraissent nouvelles, surgissent, sont mises au jour. Supprimez « les lois inhibitives qui sont l'armature de toute civilisation » : la brute apparaît chez l'intellectuel. La guerre aussi substitue à la volonté « consciente », celle qu'on s'attribue, la volonté vraie, qui s'ignore : *eripitur persona, manet res.* Elle montre enfin le caractère instable de la volonté, ses élans passagers, ses éclipses ou défaillances soudaines.

Sortons de ces généralités et étudions « l'évolution moderne de l'Allemagne ». La Prusse, état artificiel, issu de la conquête, s'est crue appelée à conquérir le monde. Elle a fait l'Allemagne en 1871 et lui a insufflé son esprit de domination. Tout en continuant à prêter à la France des idées de revanche, elle avait, en 1914, cessé de la craindre, mais voulait profiter de sa faiblesse, de ses divisions politiques, de son esprit antimilitariste. Erigeant ses instincts, ses aspirations en système, elle soutenait que la population de l'Allemagne justifie son expansion et que la force crée le droit.

En même temps qu'il s'attribue le monde par droit de conquête, l'Allemand se livre, corps et âme, à l'Etat; il l'entoure d'un culte mystique, il y obéit aveuglément, passionnément. L'étatisme allemand est l'opposé de l'individualisme anglais ou français; il n'a d'analogue que notre jacobinisme ; mais il « est très pratique et rêve toujours de conquêtes », tandis que le dernier « vit surtout de théories ».

L'Etat allemand est souverain, absolu ; il n'a point de rival ; il domestique tout, la science, la religion. « Le protestantisme s'efface presque toujours devant le pouvoir temporel et entre peu en lutte avec lui. » Ce n'est pas assez dire; il se fait son allié, son intrument ; l'Allemagne doit sa grandeur à l'esprit protestant (Treitschke).

Cet Etat, qui a tous les droits, qui règne par la force, c'est le monstre, le Léviathan, célébré par Lasson, contre lequel il faut s'armer et se défendre. On n'oppose pas à ces théories de simples discussions académiques, on ne les réfute pas.

L'Allemagne, organisée pour la guerre, ne semblait pourtant pas, en 1914, disposée à la faire; elle était en pleine prospérité industrielle; la découverte de ses mines de charbon l'avait enrichie; elle s'était couverte d'usines ; elle était organisée pour la conquête économique aussi bien que militaire du monde; elle l'inondait de ses produits ; elle envahissait par ses industries la France, la Belgique, la Russie. Mais l'excès de sa production constituait un danger. Son hypertrophie industrielle demandait toujours des débouchés nouveaux. Elle était donc poussée par son organisation économique elle-même vers la conquête.

Elle y était portée surtout par son tempérament. Brutaux, pillards, adorateurs de la force, individuellement serviles, mais doués d'un immense orgueil collectif, ayant foi en leurs gouvernants, en leurs intellectuels, formés à la discipline par le double régime de la caserne

et de l'Université, sans critique ni psychologie, dogmatiques et simplistes, ne croyant qu'à eux-mêmes, qu'à leur civilisation, qu'à leur science, d'ailleurs laborieux, patients, appliqués, bons techniciens, bons manœuvres ou ouvriers en tous genres, par leurs qualités comme par leurs défauts, les Allemands étaient les mieux adaptés à la guerre et à l'industrie modernes; ils pouvaient donc se croire appelés à la domination matérielle sur les autres peuples.

Distinguons deux causes de la guerre : immédiates, lointaines, et attachons-nous aux secondes, comme les plus importantes. Elles sont d'ordre psychologique. Il existe entre les peuples des haines de race ou de nationalité plus encore que des conflits d'intérêts. Plus ces haines sont irrationnelles, mystiques, plus elles sont actives et puissantes. A l'origine de la guerre actuelle est « une grande psychose collective » : une idée, pour nous saugrenue, pour lui, sublime, s'est emparée de tout le peuple allemand, cette idée qu'il est désigné par Dieu pour « régénérer le monde », pour « l'exploiter après l'avoir conquis », pour l'organiser, pour lui assurer les bienfaits de sa culture, de sa religion, de sa philosophie, de sa science. La puissance militaire, industrielle de l'Allemagne ne tend qu'à accomplir cette mission sacrée, dût-elle pour cela faire de l'Europe un désert qu'elle repeuplerait ensuite de « vertueux Allemands ». L'esprit positif de l'Allemagne ne répugne point à ces « rêves chimériques », monstrueux, à cette aberration mystique. Il y a plus d'un mysticisme : il y a celui des êtres inoffensifs et doux et celui des êtres de proie, brutes savantes, pour qui la pitié est une faiblesse, une indignité, une trahison de l'idéal. Les causes profondes de la guerre furent donc, de la part de l'Allemagne, son monstrueux orgueil, son rêve hégémonique, son attitude arrogante à l'égard de la Russie et de la France; de la part de l'Autriche, ses haines de race contre la Serbie; de la part de la Russie, sa rancune contre l'Autriche qui, soutenue par l'Allemagne, avait fait mainmise sur la Bosnie; de la part de la France, le sentiment de son honneur, de sa dignité à défendre et de ses devoirs d'alliée; de la part de l'Angleterre, le sentiment de son honneur, engagé à défendre la Belgique, et de son intérêt, qui était d'empêcher une puissance rivale de s'emparer d'Anvers. S'ils n'eussent suivi que l'intérêt et consulté que la raison, tous les peuples eussent évité cette guerre. Mais leurs passions les poussaient à la faire, à la déclarer ou à la subir, par où l'on voit « à quel point le mystique surpasse le rationnel. Tout plie devant lui. »

Les documents officiels confirment que personne ne voulait la guerre : on fit tout pour l'empêcher; c'est l'effort des volontés diplomatiques « pour éviter la chute de la goutte d'eau qui allait faire déborder le vase » que racontent ces documents. L'Autriche n'en voulait qu'à la Serbie et ne croyait pas déchaîner une guerre européenne. L'Angleterre répugnait à la guerre par raison et sentiment. A l'origine, elle ne veut pas être mêlée au conflit; même pour le prévenir,

elle se refuse à peser diplomatiquement sur l'Allemagne. Il fallut la violation de la neutralité de la Belgique, les exactions, les pillages et les crimes des Allemands pour ébranler et soulever l'opinion, avec laquelle en Angleterre tout gouvernement doit compter. Ni la Russie ni la France n'étaient préparées à la guerre. Aussi la Russie, dans les négociations, se montrait-elle conciliante, prête à faire toutes les concessions. L'Allemagne, de son côté, voulait localiser le conflit

Tout d'un coup cependant elle brusque les choses. Pourquoi? Peut-être le gouvernement fut-il débordé par l'opinion populaire. Cette opinion, qu'il avait créée, fabriquée de toutes pièces et chauffée pendant des années, il vint un moment où il ne put la contenir et dut y céder. Aux premiers dangers de guerre, une « explosion de chauvinisme », de *teutonicus furor*, éclate en Allemagne; de même l'échec des négociations cause en Autriche « un délire de joie », tandis que la guerre apparaît aux Russes comme un devoir mystique.

De toute façon, en tous pays, c'est le sentiment populaire, non la volonté des empereurs, qui décida la guerre. François-Joseph, vieilli, aspirait au repos; le tzar est au-dessus du soupçon de velléités belliqueuses; Guillaume lui-même voulait la paix : agité, impulsif, rodomont, il visait un succès diplomatique, obtenu par la menace sans passer à l'effet. Ni François-Joseph ni Guillaume ne croyaient que la France, la Russie, l'Angleterre feraient la guerre. Leur intransigeance diplomatique, leur arrogance venaient de là. Mais, étant allé trop loin pour reculer, le Kaiser prit les devants : il fallait à la France vingt jours, à la Russie deux mois pour opérer leur mobilisation. I se décida brusquement, avec rage; il attaqua pour ne pas être surpris. Il déclara la guerre; peut-on dire qu'il l'ait voulue? L'affaire engagée, ni lui ni personne ne pouvait la retenir. Mais, s'il n'a pas voulu la guerre, le Kaiser en portera pourtant la responsabilité devant l'histoire, parce qu'il a le plus fait pour la rendre inévitable.

Ce n'est pas seulement la guerre, ce sont encore les opinions sur les causes de la guerre qui ont un caractère irrationnel, chez les esprits cultivés, philosophes, diplomates, militaires, aussi bien que dans le peuple. Wundt, Eucken, Bülow, Brentano, Meyer, tous les Allemands accusent l'Angleterre et la Russie d'avoir déchaîné la guerre. Les neutres, avec moins de raison ou d'excuse, ont des opinions aussi erronées. C'est que tous jugent par sentiment et « l'intelligence la plus haute n'empêche pas l'aveuglement complet de l'homme asservi par la domination d'une croyance ».

Passons des causes de la guerre à ses effets. Elle a transformé ses méthodes, sa tactique : ainsi tout se réduit à une attaque linéaire et à des mouvements d'enveloppement; le grand problème est celui du ravitaillement, d'où le rôle des chemins de fer. Elle n'a pas moins modifié les âmes : elle a exalté le patriotisme, le sentiment religieux, développé le goût du risque et la témérité. Elle a suscité le courage sous toutes ses formes : le courage impulsif, accidentel et le courage

continu, réfléchi, prudent, — le courage où entre l'habitude, laquelle nous rend maîtres de nos nerfs, en créant des réflexes provisoires ou durables, — le courage enfin qui relève de la contagion mentale, de l'exemple.

Les erreurs commises dans la guerre furent des erreurs de psychologie : notre diplomatie en a donné un exemple colossal par son ignorance des peuples balkaniques. Chaque peuple, dans cette guerre, eut sa part d'illusion. La France eut l'illusion pacifiste et se relâcha du devoir de défense nationale; elle crut aussi à une guerre courte, exempte de violences et de cruautés. L'Allemagne méconnut ses adversaires, crut à notre décadence, escompta la faiblesse de la Belgique, l'égoïsme de l'Angleterre. Elle tint l'opinion des neutres pour négligeable, la brava par son cynisme, la révolta par ses mensonges, niant l'évidence des crimes commis ou vantant les bienfaits de son « organisation ». La Russie s'aliéna la Galicie par des persécutions religieuses.

Les erreurs de stratégie elles-mêmes eurent des causes psychologiques. Nos chefs militaires ignoraient les méthodes de guerre allemandes. Faute impardonnable qui a son principe dans l'esprit de caste professionnelle. « Le spécialiste est incapable d'admettre autre chose que ses propres conceptions. » De même on s'obstina à croire à l'invasion par l'Alsace, quand tout présageait qu'elle aurait lieu par la Belgique. Dans la guerre navale on manqua d'énergie, d'audace (Degouy).

Les méthodes de guerre allemandes relèvent également de la psychologie. Le but de la guerre étant la domination, l'anéantissement du vaincu, on pillera, on ruinera l'ennemi, on le réduira au désespoir, on le vaincra par la terreur. De là le massacre des civils, les villes incendiées, les attaques en grandes masses, les surprises, l'emploi des gaz asphyxiants, les bombes, les zeppelins, les sous-marins. Les procédés de cette guerre systématiquement féroce étant allés contre le but, n'ayant fait que semer la haine et la révolte, ont été désavoués, niés par les Allemands ou présentés par eux comme des représailles. Mais leur réalité est certaine et ils ne comportent ni excuse ni atténuation. Ils doivent nous inspirer une haine réfléchie, froide et résolue; plus d'humanitairerie; préservons-nous à jamais des invasions allemandes.

La guerre actuelle a ses « inconnues ». Nous ne parlons pas seulement de ses conséquences à venir, mais de ses effets présents : ruines matérielles, dépopulation, gouffre financier; qui peut mesurer l'étendue du désastre accompli déjà? Les récits de batailles mêmes sont incertains. Il y a une version anglaise et une version française de la bataille des Flandres. Celle de la Marne est présentée, tantôt comme le triomphe de la réflexion (Joffre aurait tout prévu, tout combiné), tantôt comme un « miracle »; il est probable qu'elle fut « une œuvre collective due à la valeur de nos soldats et à une accumulation

de détails heureux ». Mais c'est de la paix future surtout que nous ne pouvons rien savoir. Sera-t-elle précaire? les Allemands vaincus travailleraient à leur revanche et relèvement, poursuivraient à nouveau leur rêve de domination. Sera-t-elle définitive? Mais comment pourrait-elle l'être? Que de causes futures de conflit! Le principe des nationalités, qui aura remplacé la conception de l'équilibre européen, sera difficilement applicable. Une seule chose est certaine : l'impossibilité pour l'un des belligérants d'écraser l'autre et de l'anéantir à jamais. Ne parlons pas du pacifisme, du règne de la raison pure dans le monde : les peuples renonçant à leurs illusions, comprenant que tout rêve de domination est vain, que la guerre n'est que ruine et désastre, même pour le vainqueur, etc.

Les conclusions à tirer de la guerre actuelle sont qu'elle nous a sauvés de la servitude, qu'elle a dissipé le cauchemar de l'hégémonie allemande, que nous avons aussi à profiter des leçons de l'Allemagne, à nous assimiler ses méthodes de travail, d'organisation, sa discipline militaire, industrielle; la France, épuisée, aura après la guerre une grande œuvre à accomplir, mais un bel avenir encore, si elle revient de ses erreurs, de son mysticisme pacifiste, socialiste, si elle se débarrasse de sa rhétorique et réforme ses mœurs politiques, son éducation. Mais laissons ce programme lointain encore et contentons de définir le devoir présent. Il se résume dans ce mot : Tenir!

Le livre, que nous venons d'analyser, mal composé ou plutôt non composé, où sont agités et mêlés tous les problèmes psychologiques sur la guerre ou à propos de la guerre, plein, touffu, riche de faits, d'aperçus et d'idées, ne présente pas seulement l'intérêt d'une œuvre passionnée, ardente, où l'auteur prend résolumeut parti sur des questions d'une importance capitale et d'une actualité brûlante. Il a encore une réelle valeur philosophique. Les thèses ou vérités simples, élémentaires, qu'il défend, sont plus profondes, et se sont montrées, à l'épreuve des faits, plus solides, plus résistantes que les théories élaborées et subtiles de ces intellectuels, que M. G. Le Bon n'aime pas et qu'il juge dangereux, quand, faisant œuvre d'éducateurs, ils cultivent et aggravent les défauts de l'esprit français, qu'ils incarnent. Peut-être chaque peuple a-t-il l'Université comme il a le gouvernement qu'il mérite. En tout cas M. Le Bon s'exagère l'influence de l'Université alors même qu'elle affiche la prétention de faire marcher, c'est-à-dire penser la France. Il a par ses livres, et il aura par celui-ci, plus d'action qu'elle sur l'opinion.

L. Dugas.

Analyses et Comptes rendus

I. — Théorie de la Connaissance.

Bertrand Russell. — Our Knowledge of the external World as a field of scientific method in Philosophy. 1 vol. in-8 de VII + 245 p. The Open Court publishing Company, Chicago et Londres, 1914.

Le problème du monde extérieur a été envisagé au cours de l'Histoire de la Philosophie de deux points de vue : métaphysique et psychologique. Et quoique les systèmes qui ont été élaborés pour le résoudre ne soient pas encore arrivés à une solution tout à fait satisfaisante, il ne reste pas moins vrai qu'une connaissance plus pleine et plus détaillée du réel, soit physique soit psychique, en a été le beau et fécond résultat. Mais M. Bertrand Russell, qui est un logisticien de marque, s'est avisé de répandre sur ce problème une lumière nouvelle à l'aide d'une méthode qu'il appelle logico-analytique, — méthode qui est tirée de la logistique et qui est destinée, selon lui, à opérer en philosophie la même réforme radicale et produire les mêmes résultats éclatants qu'a obtenus jadis celle de Galilée en physique. Si le mot logistique frappait les oreilles des lecteurs de cette Revue pour la première fois, je me donnerais volontiers la peine de la leur exposer; mais elle est suffisamment connue cette logistique, on sait combien ses principes les plus simples sont difficiles à établir et combien leur enchaînement est incohérent et instable. Il me suffira de rappeler les efforts gigantesques qui ont été faits pour définir convenablement le nombre, surtout 0 et 1, en partant d'ensembles donnés, et sans qu'on soit encore arrivé à un accord unanime, pour qu'on soit convaincu que ses procédés sont d'une efficacité restreinte. Et ceux qui ont fréquenté ce domaine se souviendront encore des vigoureuses objections formulées contre elle par Henri Poincaré, — objections qui, jusqu'à ce moment du moins, n'ont pas reçu de réfutation.

Le point de départ même de M. Russell est tout à fait inacceptable. Selon lui, tout problème philosophique est essentiellement logique, ce qui est en contradiction manifeste avec la réalité de l'évolution philosophique. Il est vrai que M. Russell ne s'embarrasse pas du tout de cette dernière. Avec une légèreté inconcevable il soutient que toutes les affirmations des philosophes sont vaines et mal fondées (glib assertions). Thalès, dit-il, a soutenu une chose, et Anaximandre,

pour le réfuter, en a soutenu une autre, sans aucune raison logique, et il en serait ainsi de toutes les constructions philosophiques. On pourrait accorder à notre auteur que le fondement logique fait souvent défaut dans les systèmes des philosophes sans qu'il puisse se vanter d'obtenir par cela même gain de cause. Car il s'agit précisément de savoir si toutes les autres tendances humaines, si tenaces et si fécondantes, sont purement et simplement à rejeter. M. Russell prend pour accordé ce qui est précisément un sujet de vive discussion. N'y avait-il pas en effet des philosophes qui ont considéré comme instrument cognitif de premier ordre, tantôt la sensibilité, tantôt le sentiment, tantôt le vouloir? Le critère dans l'examen des systèmes philosophiques ne doit pas être forcément la certitude logique. Il peut se formuler ainsi : Si à un moment donné de l'évolution humaine un penseur est arrivé par le maximum de connaissances accessibles et le maximum d'effort de pensée personnel à formuler une théorie qui présente le maximum de probabilité, — une telle théorie peut être acceptée. Elle se justifie même ultérieurement, quoique d'autres théories, remplissant mieux les conditions requises, nous mettent dans l'obligation de l'abandonner; car elle forme une étape nécessaire dans le travail de la pensée humaine. Et ces conditions n'ayant pas été remplies à un degré moindre par Thalès que par Leibniz, — si l'on tient compte des circonstances de temps et de milieu, — il n'y a pas lieu de considérer la conception philosophique du premier comme le produit d'une imagination déréglée.

La logique a sûrement besoin de grandes réformes et toute tentative faite dans ce sens est très méritoire, mais elle ne sera jamais, comme le remarquait déjà Descartes, un instrument d'invention mais seulement un moyen de vérification et de communication. Tout l'effort déployé par M. Russell dans l'œuvre même que nous avons devant nous, — et cet effort est très grand et très instructif, — n'aboutit à autre chose qu'à donner à certains problèmes philosophiques, — à celui du monde extérieur, de la continuité et de l'infinité, — un aspect mathématique, sans que leur solution soit plus avancée ici qu'en mathématique même. Tout au plus leur difficulté est-elle rendue plus sensible.

J'aurais pourtant aimé m'attarder plus longtemps sur certains problèmes traités dans ce livre, et sur celui de l'espace en particulier, pour les discuter, si l'obscurité décevante de M. Russell ne m'avait pas rendu la tâche tout à fait impossible. Qu'on lise, par exemple, la page 115, où M. Russell s'efforce de définir le point, ou plutôt de décrire les moyens qui l'engendrent, et on verra qu'il n'y a pas moyen d'y découvrir un sens quelconque. Le problème du monde extérieur lui-même, pour la solution duquel tout le travail a été entrepris, n'a pas reçu de notable éclaircissement, vu que M. Russell oscille constamment entre les données sensibles, qu'il considère comme étant d'une certitude indubitable, et les fonctions logiques qu'il leur super-

pose, qu'il considère tantôt comme absolument *a priori* et tantôt comme humble instrument de triage, d'élaguement et de clarification, s'exerçant dans le monde sensible.

En désespoir de cause il a finalement recours à un monde fictif, semblable à celui de Leibniz, où il établit une multiplicité de perspectives qui tantôt s'excluent complètement, tantôt se touchent par certains éléments sans que rien de ce qui est acquis par la science y soit utilisé et approfondi.

M. Solovine.

II. — Varia.

LA SCIENCE FRANÇAISE

Sous ce titre ont été publiés par la librairie Larousse deux volumes (in-16 de 310 et 403 p.) qui contiennent une série d'exposés très sommaires de la science française. Et quoique de grandes autorités y aient collaboré, l'œuvre dans son ensemble est aussi peu satisfaisante que possible, et il est fort à craindre que l'impression produite sur l'esprit de ceux qui en prendront connaissance ne soit plutôt fâcheuse. A chaque science sont consacrées quelques pages seulement, la bibliographie qui les suit est incomplète et composée sans examen judicieux; rien n'a été fait pour mettre bien en évidence la portée considérable et la signification profonde des grandes découvertes faites par les savants français. Et comment se fait-il que la botanique et la zoologie n'y figurent pas du tout? — Il est vrai que ces esquisses doivent leur naissance à l'Exposition universelle et internationale de San Francisco, qu'elles étaient destinées à fixer pour un instant le regard de ses visiteurs sur une des plus belles productions du génie humain et que le temps dont disposaient les auteurs était limité, — ce qui en effet explique les défectuosités de leur travail. Mais était-il bien nécessaire de réunir ces esquisses en livres et de les rendre accessibles au grand public? Ceux qui sont au courant du mouvement des idées n'y apprendront rien, et les gens inexpérimentés ou malveillants pourraient les considérer comme l'expression de la réalité même, — ce qui serait très malheureux. Et n'aurait-il pas mieux valu peut-être offrir aux visiteurs de l'exposition une description détaillée, accompagnée d'illustrations, des nombreuses institutions scientifiques françaises actuelles, de leur montrer ainsi que la France est toujours un foyer ardent de recherches dans tous les domaines et que les étrangers gagneraient beaucoup à la connaître de plus près?

M. Lucien Poincaré a su trouver dans son excellente préface les termes qu'il faut pour caractériser le génie de la science française, et il rendrait un immense service à la France s'il tendait tous ses

efforts vers la réalisation d'une Histoire de la science française, établie sur une base large et solide. Il saura sûrement trouver les collaborateurs compétents pour y aboutir.

Voici maintenant les sujets qui sont contenus dans ces deux volumes et les noms de leurs auteurs.

Tome I. — Lucien Poincaré. *La science française à l'Exposition de San Francisco.* — Henri Bergson. *La philosophie.* — Emile Durkheim. *La sociologie.* — Paul Lapie. *La science de l'éducation.* — Paul Appell. *Les mathématiques.* — B. Baillaud. *L'astronomie.* — Edmond Bouty. *La physique.* — André Job. *La chimie.* — Alfred Lacroix. *La minéralogie.* — Emm. de Margerie. *La géologie.* — R. Zeiller. *La paléobotanique.* — Marcellin Boule. *La paléontologie zoologique.* — Félix Le Dantec. *La biologie.* — Henri Roger. *Les sciences médicales.* — Emm. de Martonne. *La science géographique.*

Tome II. — G. Maspero. *Les études égyptologiques.* — Max. Collignon. *L'archéologie classique.* — Ch.-V. Langlois. *Les études historiques.* — Émile Male. *Histoire de l'art.* — A. Meillet. *La linguistique.* — Sylvain Lévi. *L'indianisme.* — Ed. Chavannes. *La sinologie.* — Alfred Croiset. *L'hellénisme.* — René Durand. *La philologie latine.* — Georges Dottin. *La philologie celtique.* — Alfred Jeanroy, *Les études sur la langue française.* — Alfred Jeanroy. *Les études sur la littérature française du moyen âge.* — Gustave Lanson. *Les études sur la littérature française moderne.* — Henri Hauvette. *Les études italiennes.* — Ernest Martinenche. *Les études hispaniques.* — Émile Legouis. *Les études anglaises.* — Charles Andler. *Les études germaniques.* — F. Larnaude. *Les sciences juridiques et politiques.* — Charles Gide. *Les sciences économiques.*

Questioni riguardanti le matematiche elementari, raccolte e coordinate da Federigo Enriques. Deux volumes in-8 de 649 et 811 p., avec figures. Nicola Zanichelli, Bologne, 1912-1914.

La prodigieuse production mathématique du xixe siècle n'a pu manquer d'attirer l'attention des grands géomètres et de quelques physiciens sur les fondements de la Géométrie et de l'Analyse. Et nombreux sont les travaux originaux qui en sont résultés, mais ils se trouvent dispersés soit dans les Périodiques mathématiques soit dans les Œuvres des auteurs. La plupart supposent en outre trop de connaissances mathématiques supérieures et deviennent ainsi inabordables à ceux qui ne possèdent qu'une culture mathématique moyenne. Il fallait un ouvrage qui exposât d'un point de vue élevé et d'une façon élémentaire l'essentiel des mathématiques sans embarrasser l'esprit des innombrables théorèmes qui ne sont que d'une valeur secondaire.

Grâce à l'effort de M. F. Enriques et de ses éminents collaborateurs, une œuvre admirable à été créée qui permet, relativement avec peu d'efforts, de se mettre au courant des problèmes fondamentaux de cette science, envisagés au point de vue critique et épistémologique. Chaque sujet y est traité avec une élégance et une précision incomparables. Ceux, par exemple, qui veulent se mettre au courant de la géométrie non-euclidéenne ne trouveront nulle part un exposé aussi solide et lumineux que celui du regretté Roberto Bonola dans le tome premier.

Espérons qu'il se trouvera quelqu'un pour entreprendre la traduction en français de cet important ouvrage. Il est en effet au plus haut degré apte à intéresser un très grand nombre d'esprits, surtout les philosophes, et à stimuler le goût pour ce genre de recherches.

Les matières suivantes ont été traitées dans les deux volumes :

Tome I. — Critique des Principes. — F. Enriques. *De l'importance philosophique des questions se rapportant aux principes de la géométrie.* — F. Enriques. *Sur l'enseignement de la géométrie rationnelle.* — U. Amaldi. *Sur les concepts de la ligne droite et du plan.* — A. Guarducci. *De la congruence et du mouvement.* — G. Vitali. *Sur l'application du postulat de la continuité dans la géométrie élémentaire.* — U. Amaldi. *Sur la théorie de l'équivalence.* — G. Vailati. *Sur la théorie des proportions.* — R. Bonola. *Sur la théorie des parallèles et de la géométrie non-euclidéenne.* — F. Enriques. *Les nombres réels.* — D. Gigli. *Des nombres complexes à deux et à plusieurs unités.*

Tome II. — Les problèmes classiques de la géométrie. Nombres premiers et analyse indéterminée. Maxima et minima. — E. Baroni. *Sur les méthodes élémentaires pour la résolution des problèmes géométriques.* — E. Daniele. *Sur la résolution des problèmes géométriques avec le compas.* — A. Giacomini. *Sur la résolution des problèmes géométriques avec la règle et les instruments linéaires : contribution de la géométrie projective.* — G. Castelnuovo. *Sur la résolution des problèmes géométriques avec les instruments élémentaires : contribution de la géométrie analytique.* — F. Enriques. *Sur les équations algébriques qui peuvent être résolues par les racines carrées et sur la constructibilité des polygones réguliers.* — E. Daniele. *Sur la construction de l'heptadécagone régulier.* — A. Conti. *Problèmes du 3e degré : Duplication du cube, trisection de l'angle.* — B. Calo. *Sur les problèmes transcendants et en particulier sur la quadrature du cercle.* — F. Enriques. *Quelques observations générales sur les problèmes géométriques.* — U. Scarpis. *Sur les nombres premiers et sur l'analyse indéterminée.* — A. Padoa. *Sur les maxima et minima des fonctions algébriques élémentaires.* — O. Chisini. *Sur la théorie élémentaire des isopérimètres.* — F. Enriques. *Les maxima et minima dans l'analyse moderne.*

M. S.

Revue des Périodiques

Scientia.

O. Jespersen. *L'énergétique du langage* : — M. Otto Jespersen (professeur à l'Université de Kopenhague) propose aux philologues une nouvelle méthode pour étudier les langues. Le langage, étant une forme d'activité humaine exercée dans le but de se faire comprendre les uns des autres, utilise une certaine quantité d'énergie physiologique et psychologique. D'où cette idée d'une énergétique du langage qu'il définit ainsi : « un mode d'examen des manifestations linguistiques qui, dans la langue parlée ou écrite, prend en considération les applications d'énergie physiologiques et surtout psychologiques nécessaires ». Ainsi s'ouvriront de nouveaux points de vue :

Produit d'activité humaine, le langage en se perfectionnant tend à une continuelle économie d'énergie. M. Jespersen l'a prouvé dans un ouvrage paru en 1894, *Progress in language*. En comparant la même langue à des époques très éloignées il sera aisé, pense t-il, de constater sa marche du complexe au simple, son progrès en régularité et en facilité.

Cette constatation a son utilité au point de vue pratique. La langue doit sans cesse vivre et progresser. Chaque individu collabore à sa formation par l'opinion qu'il émet sur la convenance d'un terme à telle signification. L'instituteur corrige en ce sens l'élève. Le philologue doit à son tour guider l'instituteur en lui indiquant les formes les plus faciles, les plus pratiques, les plus simples. Dans l'emploi d'un mot, la tradition ne fait pas autorité, mais sa justesse et conformité au but voulu. Le correct sera, selon la formule énergétique : « ce qui est le plus facilement donné, le plus aisément compris ». En ce qui concerne les mots étrangers, l'énergétiste n'en bannira pas l'emprunt, mais entre le mot indigène et le mot étranger proposé, il choisira celui qui utilise la moindre quantité d'énergie.

Quant à la question de l'orthographe, l'énergétiste n'entrera pas dans des considérations étymologiques ou historiques, mais cherchera si la forme transmet le sens clairement à la conscience et si elle est facile à apprendre et à employer.

L'énergétiste devra contribuer à enrichir la langue de mots nouveaux au sens précis, clair, universellement compréhensible et se prêtant aisément à la formation de dérivés, imitant en cela les scientistes qui introduisirent des mots tels que watt, ohm, qui servent partout à désigner les unités électriques.

Enfin l'idéal dernier du partisan de l'énergétique sera de créer une langue internationale qui économisera l'énergie dépensée et gaspillée dans les relations internationales pour propager des idées. L'Ido semble à M. Jespersen remplir l'idéal d'une langue parfaite : facilité d'acquisition pour le plus grand nombre d'hommes, grammaire simple et régulière, libre et maniable surtout pour la formation des mots, vocabulaire choisi selon le principe de la plus grande internationalité possible.

M. Jespersen souhaite que tous les philologues s'occupent de ces questions « pratiques, intéressantes » et aident à la propagation de l'Ido.

CLAIRE PATOUILLET.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

Dr LEGRAND. — *La sélection du plasma spécifique.* In-8, Paris, Maloine.

MOULINIÉ. — *De Bonald. La Vie, la Doctrine.* In-8, Paris, F. Alcan.

MOULINIÉ. — *Lettres inédites de Bonald.* In-8, même librairie.

Capitaine FOLLIET. — *Vouloir : la Volonté à la guerre.* In-8, Paris, Chapelot.

V. DELBOS. — *Le Spinozisme.* In-8, Paris, Lecène et Oudin.

M. L. STEWART. — *Nietzsche and the Ideals of modern Germany.* In-8, London, Arnold.

WHITTAKER. — *The abstract Ethics.* In-8, Cambridge, University Press.

CHALMERS. — *Evolution and the War.* In-12, London, Murray.

W. TROTTER. — *Instincts of the Herd in Peace and War.* In-16, Fisher Unwin, Londres.

VIDARI. — *Ideali della Pedagogia.* In-8, Milano, Hopli.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Le problème religieux et les sciences psychiques

Nous assistons à notre époque à une tentative de création ou du moins d'organisation d'un nouvel ordre de sciences, les sciences psychiques. En rapport avec la psychologie d'une part, avec les sciences historiques et sociales de l'autre, elles ont pour objet des phénomènes plus ou moins extraordinaires, d'apparence merveilleuse, en tout cas fort mystérieux, qui se produisent par à-coups dans la vie humaine, qui visiblement se rattachant à des forces et à des facultés inconnues ou mal connues de la nature physique et morale de l'homme, et qui, s'ils paraissent à certains égards plus fréquents de notre temps, du moins sous les formes particulières où nous les observons aujourd'hui, se sont cependant toujours manifestés et ont joué un rôle plus ou moins considérable dans l'histoire de l'humanité. La vie religieuse, à toutes les époques et dans tous les pays, en offre de nombreux exemples, et c'est pourquoi il est naturel de se demander si les sciences qui ont pris ces phénomènes pour objet spécial de leur étude ne sont pas appelées à fournir tôt ou tard des éléments utiles ou même indispensables pour la solution du problème religieux.

I

Mais tout d'abord, quelle idée devons-nous nous faire de ces sciences, encore si vagues, si imparfaites que la plupart des savants se refusent à les prendre au sérieux, et qui doivent disputer péniblement leur domaine au charlatanisme, à la superstition et à l'incrédulité? Essayons de nous orienter dans cet ensemble confus des faits psychiques — ou plutôt parapsychiques — trop semblables à la forêt obscure, *selva oscura*, de la *Divine Comédie*.

Il semble qu'on peut y distinguer trois ordres de phénomènes, qui se superposent par étages, s'enfonçant toujours plus avant dans

les ténèbres du mystère, ceux-ci déjà en partie connus et ramenés à des lois; ceux-là encore incertains et contestés mais qui ne nous font pas du moins sortir du cercle de la nature; d'autres enfin, qui semblent nous attirer hors de ce cercle, dans un plan d'existence habituellement séparé de celui où se déroule notre vie et s'exerce notre activité. Trois noms résument cette classification sommaire : *hypnotisme*, *magnétisme animal*, et *spiritisme*, ou pour reproduire les dénominations que nous avons proposées ailleurs [1]; phénomènes *hypnoïdes*, phénomènes *magnétoïdes*, phénomènes *spiritoïdes*.

L'opinion courante confond plus ou moins ces branches, pourtant très distinctes, des sciences psychiques, et il n'est pas rare d'entendre appeler *spiritisme* l'étude des phénomènes d'hypnotisme ou de magnétisme animal. C'est à peu près comme si l'on qualifiait d'astronome un physicien ou un zoologiste.

Les phénomènes du premier ordre, ou phénomènes hypnoïdes, qui comprennent la *suggestion*, telle que la définit l'École de Nancy, c'est-à-dire l'action de la parole ou du geste mettant en jeu chez certains êtres humains, peut-être même chez tous une crédulité et une docilité plus ou moins anormales; l'*hypnotisme* proprement dit, tel que l'a décrit l'École de la Salpêtrière, c'est-à-dire l'état de torpeur et d'automatisme provoqué chez des sujets spéciaux par certaines manœuvres physiques (fixation d'un objet brillant, pression d'un point déterminé du corps, etc.) et la *division de conscience* ou *cryptopsychie*, si magistralement étudiée par le Dr Pierre Janet, où l'on voit la personnalité se dédoubler et deux ou plusieurs moi coexister ou se succéder dans le même individu, tous ces phénomènes, quelque extraordinaires qu'ils nous puissent paraître, ne nous obligent pas cependant à supposer d'autres causes ou facultés que celles qui nous sont déjà connues, et nous semblent possibles à expliquer par ces seules causes ou facultés, en supposant seulement que celles-ci, dans certaines conditions particulières, opèrent selon des lois que nous ne connaissons pas encore, lois plus ou moins différentes de celles que nous connaissons déjà.

Les phénomènes du second ordre, ou phénomènes magnétoïdes, semblent au contraire impliquer l'intervention de forces encore inconnues, non cataloguées, mais de nature physique et plus ou

1. *La Psychologie inconnue*, Paris, Alcan, 2e édition, 1902.

moins analogues aux forces rayonnantes de la physique, lumière, chaleur, électricité, magnétisme, etc. On peut les ranger sous deux rubriques différentes, *magnétisme animal* et *télépsychie*, selon que l'action de ces forces s'exerce à proximité et par l'entremise supposée du système nerveux tout entier, ou à de grandes distances, sans intermédiaires, par la seule puissance de la pensée. Tandis que la presque unanimité des savants admettent aujourd'hui la réalité des phénomènes du premier ordre, il en est bien peu qui consentent à considérer ceux-ci comme réels ou du moins comme réellement distincts des précédents. La suggestion hypnotique peut, il est vrai, dans bien des cas, produire les mêmes effets que le magnétisme animal, mais si on prend soin de les séparer expérimentalement l'un de l'autre, comme nous avons nous-même essayé de le faire[1], on constate que celui-ci est bien spécifiquement distinct de celle-là. C'est ainsi qu'un magnétiseur peut produire des mouvements d'attraction, de l'anesthésie, de la contracture, etc., chez un sujet dont les yeux sont hermétiquement bandés, sans prononcer une parole, par la seule présentation de sa main à distance. Les passes par lesquelles il endort ou éveille le sujet, dans les mêmes conditions, doivent leur efficacité à cette force psycho-magnétique, qui se montre parfois *polarisée*, c'est-à-dire positive et négative, selon qu'elle émane du côté droit ou du côté gauche du corps humain et qui est aussi susceptible de produire des effets *curatifs*. En imposant les mains sur un organe malade ou en faisant sur lui des passes, on y rétablirait la vitalité, on donnerait en quelque sorte aux forces vitales la tension ou l'équilibre nécessaire pour résister aux causes de maladie et de mort. L'inspirateur de l'École de Nancy, le Dr Liébault a fait lui-même des expériences de cette sorte sur de tous jeunes enfants et il en a conclu qu'un être vivant peut par sa seule présence exercer une action salutaire sur un autre être vivant indépendamment de toute suggestion. Non seulement les hommes mais aussi les animaux et même les plantes seraient sensibles à cette force. Ainsi des plantes étiolées, au dire de certains expérimentateurs, auraient repris leur vigueur, des fruits auraient mûri un mois plus tôt et grossi de près d'un tiers de plus que d'autres portés sur le même tronc, mais non soumis à cette influence. Tout récemment, on aurait constaté que des

1. Voir *La Psychologie inconnue*, chap. VII, VIII et IX.

matières organiques, peuvent être préservées de la putréfaction par l'action des passes ou par l'imposition des mains. Les propriétés de la force psycho-magnétique pourraient même être communiquées à des objets matériels; et ainsi s'expliqueraient, par exemple, les effets curatifs de l'eau magnétisée.

C'est surtout sous la forme de la télépathie et de la suggestion mentale que les savants contemporains ont remis au jour, presque sans le savoir, la question du magnétisme animal que l'on pouvait croire définitivement enterrée. La Société anglaise et américaine des *Recherches Psychiques* a recueilli un très grand nombre de cas authentiques où l'image d'une personne, le plus souvent au moment même où celle-ci était en danger de mort, est subitement apparue à quelque parent ou à quelque ami malgré l'interposition de distances considérables, comme s'il s'établissait spontanément entre des êtres humains, dans certaines conditions encore inconnues, une sorte de communication immédiate analogue à la télégraphie et à la téléphonie sans fil. C'est bien une communication de ce genre, communication de sensations et de pensées, qui nous est signalée par différents observateurs. « Si, dans une autre chambre, M. Pierre Janet boit et mange pendant que Mme B. est endormie, celle-ci croit boire et manger, et on voit sur sa gorge des mouvements de déglutition. Elle distingue si M. Janet a mis dans sa bouche du sel, du poivre ou du sucre [1]. » De même, M. P. Janet et le Dr Gibert ont endormi leur sujet plus de quinze fois par la concentration de la pensée et de la volonté à des distances qui variaient de six ou sept mètres à deux kilomètres. Un jour le Dr Gibert suggère mentalement à Mme B. d'arroser le jardin à deux heures vingt. Le lendemain à l'heure exacte elle prend un seau, le remplit d'eau et arrose le bas du jardin. — Ainsi s'imposent de nos jours à l'attention de la science des faits rapportés par les anciens magnétiseurs, mais jusqu'ici rejetés comme fabuleux, par exemple la singulière faculté du fameux Victor Viélet, ce sujet du marquis de Puységur, qui lui dut la découverte occasionnelle du somnambulisme provoqué et dont il disait : « Je n'ai pas besoin de lui parler; je pense devant lui, et il m'entend, me répond », ou ce pouvoir, plus incompréhensible encore, que les anciens magnétiseurs attribuaient à leurs sujets de voir directement ce qui se passe dans

1. *Revue philosophique*, 1886. t. II, p. 223.

l'intérieur de l'organisme humain ou de percevoir avec exactitude des objets, des événements situés hors de la portée des sens ordinaires et complètement ignorés des assistants.

Les phénomènes du troisième ordre, ou phénomènes spiritoïdes, nous introduisent dans une région plus obscure et plus mystérieuse encore. Ils se présentent à nous en effet avec cette apparence, manifestement illusoire dans la grande majorité des cas, parfois cependant énigmatique et troublante, d'impliquer l'intervention de forces intelligentes, non surnaturelles, sans doute, mais extranaturelles, qui n'appartiendraient pas normalement à notre monde, mais feraient en quelque sorte brusquement irruption dans la nature hors de quelque plan de l'existence habituellement étranger à celui où nous nous mouvons nous-mêmes. Mais, quelque interprétation qu'on en donne, il faut avant tout s'assurer de leur réalité. Gardons-nous de subordonner l'admission des faits à celle de telle ou telle hypothèse mise en avant pour les expliquer, comme le firent pour les faits magnétoïdes au XVIIIe siècle les commissaires du roi qui, confondant les faits signalés par Mesmer avec l'hypothèse du fluide magnétique, se refusèrent à voir les premiers sous prétexte qu'il leur était impossible de prendre la seconde au sérieux. De même, dans la question du spiritisme, constater la réalité de certains phénomènes dits spiritiques, ce n'est nullement démontrer ou même affirmer « l'hypothèse des esprits », et inversement, on peut rejeter et réfuter cette hypothèse, sans que la question de la réalité de ces phénomènes en soit le moins du monde affectée.

Sauf certains cas exceptionnels (phénomènes de *hantise*), qui mériteraient d'être l'objet d'une étude spéciale, les faits spiritoïdes semblent avoir toujours pour condition nécessaire l'action, ou tout au moins la présence de certains individus, analogues sous certains rapports aux sujets hypnotiques et magnétiques, et doués comme eux de facultés particulières, auxquels on donne le nom de *médiums*. On distingue en général deux catégories principales de médiums, quoique certains puissent appartenir à la fois à l'une et à l'autre : les médiums à effets intellectuels et les médiums à effets physiques. Ces deux sortes d'effets sont liés dès l'origine dans le banal phénomène de la table tournante : mouvement de rotation, de nutation, de translation, etc. de la table : effets physiques : mots, phrases, discours, etc., dictés par le moyen de ces mouvements : effets

intellectuels. Ils paraîtront nettement séparés, si l'on considère d'une part un médium tel que Mme Piper, remarquable par l'abondance et l'exactitude des informations données par elle sur les antécédents et les relations des personnes inconnues qui viennent la voir, et d'autre part un médium tel qu'Eusapia Paladino, qui meut des objets à distance, émet des lueurs dans l'obscurité, projette hors de son organisme des formes matérialisées, etc. Observons en outre que la médiumnité intellectuelle nous présente très fréquemment la plupart des phénomènes que nous avons déjà rencontrés sous la rubrique de l'hypnotisme ou du magnétisme animal, tels que le dédoublement de la personnalité ou cryptopsychie, la lecture de pensée, la clairvoyance, etc., mais différenciés par leur caractère de spontanéité apparente et par leur liaison aux croyances et aux pratiques spirites. Quelque interprétation qu'on adopte pour ce troisième ordre de faits, on ne saurait nier qu'il n'ait avec les deux précédents des relations extrêmement étroites et que les uns et les autres ne soient soumis à des lois communes.

De tout l'ensemble de ces faits ressortent deux hypothèses qu'ils semblent suggérer avec une véritable insistance, la première d'ordre psychologique ou mental, la seconde d'ordre physiologique et physique; c'est à savoir qu'il existe dans l'âme humaine des facultés de perception et d'action supranormales, facultés habituellement subconscientes ou cryptoïdes, qui ne se manifestent que sous certaines conditions encore mal définies, mais qui n'en sont pas moins réelles et agissantes à quelque degré chez tous les hommes, et qu'il existe aussi dans l'organisme humain des forces inconnues qui sont comme les agents physiques de ces facultés et qui dans l'état habituel des choses sont également cryptoïdes.

Faut-il aller plus loin? Faut-il admettre l'existence, en dehors de nous, d'une ou de plusieurs entités intelligentes, susceptibles de concourir avec nous pour la production de certains phénomènes sychiques, principalement par la mise en jeu de nos facultés et de nos forces supranormales? Ces entités mêmes, comment devons-nous les concevoir? Sont-ce les âmes des morts? des intelligences cosmiques, des *démons*, au sens grec du mot? des élémentaux, des larves, des microbes de l'astral, comme l'enseignent les occultistes, ou même cette intelligence universelle que l'humanité appelle Dieu?

Les sciences psychiques, qui osent à peine se poser ces questions, sont encore bien éloignées, on le comprendra, d'être en état d'y répondre. Telles qu'elles sont, ces sciences peuvent-elles apporter une contribution utile à la solution du problème religieux? C'est le point sur lequel nous devons particulièrement insister.

II

Il est avant tout nécessaire de distinguer, pour la commodité de l'étude, deux questions d'ailleurs connexes et en réalité inséparables, qui correspondent, l'une au point de vue un peu spécial du savant ou du philosophe, l'autre au point de vue du croyant ou de l'homme en général, selon que l'on envisage la phénoménologie extérieure des religions, ou l'essence intime et la cause profonde du sentiment religieux.

Au premier point de vue, il n'est pas douteux que les sciences religieuses trouveront dans les sciences psychiques un concours très appréciable pour l'orientation et l'avancement de leurs propres recherches.

L'histoire des religions abonde en phénomènes étranges, merveilleux, que l'historien est d'abord tenté d'écarter, par une fin de non-recevoir, comme incroyables et impossibles, ou d'expliquer, s'il est forcé de les admettre, par des malentendus et des supercheries, comme l'a fait systématiquement la critique rationaliste du XVIIIe siècle. La connaissance des phénomènes psychiques aura pour effet d'élargir la conception des faits religieux thaumaturgiques en montrant qu'on peut leur reconnaître une certaine réalité sans leur attribuer nécessairement un caractère surnaturel. « L'étude toute récente des phénomènes d'hypnotisme, — a dit William James[1], — a permis aux hommes de science d'admettre la possibilité des guérisons miraculeuses, pourvu qu'on les envisage uniquement comme des faits de suggestion. Les stigmates des hystériques leur font accepter ceux de saint François d'Assise. Les histoires de possédés leur deviennent croyables depuis qu'ils voient des cas de démonomanie. » De même, si on étudie de près la vie et le caractère des hommes qui ont fondé ou rénové les religions, on s'aperçoit que, selon le mot de William James, « les

1. *L'Expérience religieuse*, trad. fr., p. 418.

manifestations de la vie religieuse ont un rapport souvent étroit avec la vie subliminale. Le tempérament du névropathe transparaît sous beaucoup de biographies religieuses. On ne pourrait guère citer d'initiateurs religieux dont on ne nous rapporte quelques phénomènes d'automatisme. Je ne parle pas seulement des derviches et des prophètes,... je parle des plus grands esprits, des créateurs d'idées. Saint Paul eut des visions, des extases, il eut le don de la glossolalie, bien qu'il n'y attachât que peu d'importance. Tous les grands réformateurs, les grands saints, les grands hérétiques, les saint Bernard, les Ignace de Loyola, les Luther, les Fox, les Wesley, eurent des visions, des voix, des extases, des révélations fulgurantes[1].»

Nous pouvons ainsi retrouver dans l'histoire des religions presque tous les phénomènes psychiques revêtus en quelque sorte de la forme religieuse, mais conservant, même sous cette forme, des analogies évidentes avec ceux que nous avons rangés tout à l'heure dans les cadres de l'hypnotisme, de la cryptopsychie, du magnétisme animal, de la télépathie et du spiritisme.

Qui ne serait frappé des rapports de l'extase et de l'hypnose? Dans l'une et dans l'autre, même état de monoidéisme, même anesthésie, même transfiguration. La foi religieuse n'engendre-t-elle pas, comme la suggestion hypnotique, des stigmates, des visions, des guérisons d'apparence miraculeuse? Enfin, l'inspiration divine et la possession diabolique ne présentent-elles pas des ressemblances singulières avec les faits de cryptopsychie ou de dédoublement de la personnalité[2]?

1. *L'Expérience religieuse*, p. 398.

2. William James rapproche également la *conversion* de la suggestion hypnotique. « Si vous placez, dit-il, d'après le professeur Coë, sous une influence propice à la suggestion un sujet qui réunisse en lui ces trois facteurs : 1° une sensibilité profonde, — 2° une tendance à l'automatisme; — 3° la capacité de subir passivement des suggestions, vous pouvez être sûr que vous obtiendrez une conversion soudaine. » Et il ajoute, après avoir signalé l'inconscience, les convulsions, les visions, les paroles involontaires, la suffocation, les photismes, qui accompagnent habituellement la conversion : « L'abolition si rapide des tendances les plus enracinées ressemble d'une façon frappante aux résultats de la suggestion hypnotique : il est bien difficile de ne pas y voir une manifestation de la même cause, c'est-à-dire la soudaine expansion d'une énergie venant de la conscience subliminale... Il semble qu'une action s'exerçant à travers la conscience subliminale ait le pouvoir, chez bien des individus, de produire une transformation durable. Si donc la grâce de Dieu agit sur nous miraculeusement, il est probable que son influence s'exerce par la voie subliminale. » (William James, *loc. cit.*, p. 197 et suiv.)

Les faits magnétoïdes eux-mêmes, encore contestés par la majorité des savants, paraissent bien avoir marqué leur trace dans l'histoire des religions. N'est-ce pas eux que nous reconnaissons dans les attitudes et les gestes de certains rites égyptiens, comme aussi dans l'importance attribuée par la liturgie chrétienne à l'imposition des mains et au souffle? Dans la guérison de la femme hémorroïde rapportée par l'Évangile, Jésus agit et parle tout à la fois, comme le ferait de nos jours non seulement un hypnotiseur, (ou suggestionneur), mais encore un *magnétiseur* de profession. Il faut lire les propres termes de saint Luc[1] : « Une femme qui était malade d'une perte de sang depuis douze ans et qui avait dépensé tout son bien à se faire traiter par tous les médecins, sans qu'aucun d'eux l'eût pu guérir, s'approcha de lui par derrière et toucha le bord de son vêtement ; au même instant sa perte de sang s'arrêta. Et Jésus dit : Qui est-ce qui m'a touché? Mais tous assurant que ce n'était point eux, Pierre et ceux qui étaient avec lui dirent : Maître, la foule du peuple vous presse et vous accable et vous demandez qui vous a touché? Mais Jésus dit : Quelqu'un m'a touché, car *j'ai reconnu qu'une vertu est sortie de moi*[2]. Cette femme, se voyant ainsi découverte, vint toute tremblante se jeter à ses pieds, et déclara devant tout le peuple ce qui l'avait porté à le toucher et comment elle avait été guérie à l'instant. Et Jésus lui dit : Ma fille, *votre foi vous a guérie*. Allez en paix[3]. »

Pareillement, dans l'ordre de la télépsychie, les faits de pénétration de pensée, de prévision, de vision à distance, dont il existe trop de relations authentiques pour qu'il soit possible de les nier indéfiniment, nous aident à comprendre les faits analogues du prophétisme, du don des langues, etc., dont presque toutes les religions nous fournissent des exemples.

Il n'est pas jusqu'aux faits les plus singuliers du spiritisme, tels qu'on les observe chez les médiums à effets physiques, que nous ne puissions retrouver dans la vie de certains personnages reli-

1. *Évangile selon saint Luc*, chap. VIII.

2. Saint Marc dit simplement (chap. V) : « Aussitôt Jésus, *connaissant en soi même la vertu qui était sortie de lui*, se retourna au milieu de la foule et dit : « Qui est-ce qui a touché mon vêtement? »

3. La guérison, d'après Jésus, serait donc l'effet de deux causes concourantes, d'une part la vertu sortie de lui, d'autre part la foi de la malade, en d'autres termes le magnétisme (doctrine de Mesmer), et la suggestion (doctrine de l'École de Nancy).

gieux. Hantise, lévitation, bilocation, apparitions, tous ces faits appartiennent en commun aux sciences religieuses et aux sciences psychiques, et l'on peut espérer que celles-ci aideront celles-là à déterminer leur véritable signification.

III

En serait-il de même pour le problème religieux considéré dans son fond essentiel? Nous n'oserions affirmer que sur ce point les sciences psychiques puissent nous donner de grandes lumières. L'idée religieuse, le sentiment religieux, pris en eux-mêmes, nous semblent indépendants de tous ces phénomènes plus ou moins étranges, plus ou moins pathologiques; c'est, croyons-nous, dans les plus hautes aspirations des facultés normales de la nature humaine que la religion a ses racines profondes et peut-être indestructibles.

Voyons toutefois s'il n'y a pas quelque hypothèse concevable dans laquelle les sciences psychiques pourraient nous renseigner utilement sur l'origine et la destinée de la religion dans l'humanité. Cette hypothèse, c'est évidemment du côté des phénomènes spiritoïdes qu'il nous faut la chercher.

Dans l'état actuel de nos connaissances, les savants qui cherchent à comprendre ces phénomènes hésitent entre deux interprétations : l'une qui s'efforce de les expliquer par les seules facultés du médium opérant d'une façon subconsciente; l'autre qui croit y voir des manifestations d'intelligences extérieures à notre monde : — l'interprétation animiste ou cryptopsychique, et l'interprétation spirite : — d'un côté le Dr Pierre Janet, les professeurs Flournoy et Richet; de l'autre Frédéric Myers, Sidgwick, Hodgson, Oliver Lodge[1].

Jusqu'ici la balance semble pencher du côté de la première, la seule d'ailleurs qui soit admissible *a priori*, étant seule d'accord avec les postulats fondamentaux de la méthode scientifique; mais on peut à la rigueur supposer que la seconde finira par l'emporter. Le jour où ses partisans auraient définitivement établi que, dans certains cas au moins, nous sommes en relation non avec des créations subconscientes de notre propre esprit, mais avec un

1. Voir notre article : *Spiritisme et Cryptopsychie*, dans la *Revue philosophique*.

esprit venu de l'au-delà, et réellement distinct du nôtre, ce serait là sans doute un résultat d'une portée immense[1]; mais que de problèmes resteraient encore à résoudre!

Il resterait tout d'abord à déterminer l'identité des esprits qui viendraient ainsi nous visiter des confins de l'autre monde. Le plus souvent, ils se donnent eux-mêmes pour certains individus décédés; mais doit-on les croire sur parole? Ne peuvent-ils prendre les masques de visages connus pour se faire agréer de nous? Bien des faits semblent justifier cette hypothèse. Qui se risquerait à affirmer

1. Remarquons d'ailleurs que, même en supposant cette victoire partielle de l'interprétation spirite sur l'interprétation cryptopsychique (laquelle conservera certainement sa valeur pour la grande majorité des cas), il faudra bien avouer que, du point de vue strictement scientifique, nous n'aurons pas pour autant dépassé le cercle des simples probabilités. Comme le dit excellemment Flournoy, « si jamais la science devient spirite ou le spiritisme scientifique, cela voudra dire que l'hypothèse de la survivance des individualités psychiques aura été trouvée la plus simple, la plus économique, la plus commode, pour décrire et systématiser les phénomènes observés; mais cela laissera intacte la question de savoir si cette hypothèse est vraie en soi, ou si la représentation de ces prétendus désincarnés n'est pas, comme celle des atomes et de l'éther, une pure supposition adoptée en vertu de ses avantages pratiques, mais dont c'est à la philosophie, non plus à la science, de décider ce qu'elle vaut absolument. Or, ici se présentent toutes les théories métaphysiques qui expliquent l'apparition des désincarnés, et donc leur réalité scientifique, sans leur présence réelle : le grand Trompeur ou l'Inconscient de Hartmann, qui s'amuse à jouer le rôle des défunts, quand même ils ont disparu à jamais; la mémoire cosmique, où s'enregistrent et d'où peuvent ressortir tous les incidents des vies individuelles après l'extinction de celles-ci; les plans ou milieux théosophiques et autres, conservant l'empreinte mentale de personnalités conscientes, lorsqu'elles sont évanouies, comme les couches géologiques conservent les empreintes fossiles des animaux détruits, etc. Ces diverses hypothèses répondraient toutes également bien aux exigences supposées des faits observables, tout en réduisant à néant les espérances de vie future individuelle qui sont le ressort intime du spiritisme. C'est donc une utopie de la part de ce dernier de croire que jamais la science pourra lui garantir la survivance de l'identité personnelle. Eût-il réussi à faire de la survivance une vérité scientifique, le spiritisme n'en aurait pas moins échoué dans sa prétention de transformer la croyance philosophique ou religieuse à l'immortalité personnelle en une connaissance positive. » (Flournoy *Esprits et médiums*, p. 514-515.) — Il est intéressant de lire, dans l'ouvrage auquel nous empruntons cette citation, le développement d'une hypothèse de ce genre. L'auteur suppose, d'après Louis Ferrière, l'existence d'un milieu mental analogue au milieu physique de l'eau et de l'air, impersonnel, illimité, formé de toutes les idées possibles, où notre moi agirait comme un centre de polarisation et où pourraient subsister plus ou moins longtemps ses traces, son empreinte, son système de pensées, alors que le moi lui-même aurait cessé d'exister, ou aurait abandonné ce milieu pour passer à quelque autre plus élevé. Les médiums seraient des gens particulièrement réceptifs et accessibles à ces pensées flottant dans le milieu mental... Mais que ces pensées aient appartenu à des personnalités qui se trouvent encore dans le milieu mental ou qui ne s'y trouvent plus, cela ne change rien au processus dit télépathique, par lequel les médiums absorbent et expriment ces pensées étrangères : il n'y a pas de différence entre ce qu'on appelle la télépathie des vivants et la télépathie des morts.

l'identité des contrôles de Stanton Moses, Rector, Imperator, etc., ou celle des interlocuteurs invisibles de Victor Hugo dans les séances de Guernesey, la Bouche d'Ombre, le Lion d'Androclès, etc.? De même, ils prennent souvent les idées et les sentiments de ceux auxquels ils sont censés se communiquer. C'est là justement ce qui plaide en faveur de l'interprétation crýptopsychique : mais nous raisonnons actuellement dans l'hypothèse où cette interprétation serait abandonnée comme insuffisante à rendre compte de certaines particularités des faits observés. Dès lors, qui empêcherait de supposer, pour expliquer certains faits religieux, qu'il existe une ou plusieurs intelligences cosmiques capables de s'intéresser aux événements humains et d'intervenir à de certains moments pour diriger l'évolution religieuse? De là les révélations et les miracles, qui prennent différentes formes selon les différents milieux, bouddhistes, mahométans, catholiques, protestants, etc., où ils se produisent. Ce seraient, par exemple, ces entités inconnues qui se transformeraient en saint Michel, et sainte Catherine avec Jeanne d'Arc, en Vierge Marie avec Bernadette, etc. On aurait, ou on croirait avoir ainsi l'explication de certains faits de l'histoire religieuse: mais cette hypothèse, si bizarre qu'elle peut paraître, extravagante, ne nous rapprocherait en aucune façon de la vraie religion, de la religion idéale, de celle qui consiste à adorer Dieu et à le prier en esprit et en vérité.

Allons plus loin encore. Supposons qu'on puisse acquérir la certitude que ce sont bien les âmes des morts qui reviennent pour nous assurer de leur existence? Quelle conséquence cette certitude aurait-elle au point de vue religieux?

Ce serait peut-être la justification de la doctrine qui place l'origine de toutes les religions dans le culte des morts, dans ce qu'on pourrait appeler le spiritisme primitif, ancestral, celui des sauvages, des Chinois, etc. Peut-être aussi serait-ce la restauration de ces croyances et de ces pratiques à notre époque. L'évolution religieuse fermerait ainsi son cercle et reviendrait à son point de départ. En fait, le spiritisme est pour beaucoup de nos contemporains une véritable religion. Il y a des Églises spirites en Angleterre et en Amérique, et leurs fidèles se comptent par milliers. Le mouvement paraît moins intense et moins étendu ailleurs, notamment en France; mais si une nouvelle forme de religion est encore

susceptible d'apparaître dans l'humanité et de se développer avec assez de force pour entrer sérieusement en concurrence avec les formes anciennes, c'est vraisemblablement au sein du spiritisme qu'elle naîtra. Ce spiritisme moderne différera sans doute de l'ancien par ses prétentions *scientifiques* et *morales*; il n'en sera pas moins fondé, comme lui, sur la croyance à la survivance des morts et à la possibilité de communiquer avec eux par des procédés quasi magiques.

Mais la religion peut-elle ainsi se réduire au seul dogme de la vie future ou de l'immortalité de l'âme? Le dogme de l'existence de Dieu n'est-il pas plus essentiel, seul essentiel, ainsi que l'affirme W. James [1]?

L'hypothèse spirite nous offre elle-même un moyen de retrouver l'existence de Dieu. Si les esprits s'accordent tous à nous enseigner, à nous certifier cette existence, ce sera en quelque sorte la révélation de Dieu par les esprits. Il y a sans doute quelque chose d'impressionnant dans cette communauté de croyance entre les vivants et les morts; mais encore faut-il savoir quel est le Dieu que les esprits nous révèlent, et surtout quelle preuve ils nous apportent de la vérité de leurs croyances. Ils ont beau revenir de l'au-delà : leurs connaissances, plus étendues peut-être que les nôtres, n'en sont pas moins relatives comme les nôtres : ils sont logés, sous ce rapport, à la même enseigne que nous. On pense involontairement à la célèbre poésie où Jean-Paul nous montre les morts ressuscités cherchant Dieu et ne le trouvant pas, et le Christ lui-même leur confessant qu'il l'a aussi cherché en vain.

Pourtant, si notre esprit peut, dans sa partie subliminale, entrer en contact avec d'autres esprits par delà les limites du monde matériel, ne peut-il pas aussi sentir l'approche de quelqu'un de plus grand? Ne peut-il, à de certains moments, avoir l'intuition d'une présence suprême, de la présence de l'Être absolu et infini, source de toute vérité, de toute beauté et de tout bien? Telle est, ce semble, la pensée de W. James : « Quoi qu'il puisse être au-

1. *L'Expérience religieuse*, p. 433. — « Si je n'ai rien dit de la croyance à l'immortalité de l'âme, c'est que la question est pour moi secondaire. — Jusqu'à présent les faits accumulés par les patientes recherches de MM. Myers, Hodgson et Hyslop ne suffisent pas à rendre très probable le retour des esprits après la mort; cependant j'avoue que leurs conclusions affirmatives ne sont pas sans m'impressionner. »

delà des limites de l'être individuel qui est en rapport avec lui dans l'expérience religieuse, le « plus grand », fait partie, en deçà de ces limites, de la vie subconsciente [1]. »

Même alors cependant, même en identifiant le phénomène religieux à un phénomène de communication télépathique entre Dieu et l'âme du croyant, le problème religieux se pose toujours avec la même acuité angoissante, et sa solution reste, en dehors de la science, affaire de sentiment et de foi. Toute intuition est, par essence, incommunicable, ineffable. Là où la vérification objective manque, il est à jamais impossible, selon la profonde remarque d'Alfred Fouillée, de distinguer le voyant du visionnaire.

Concluons donc que, quelque progrès que puissent faire dans les siècles futurs les sciences psychiques, aujourd'hui balbutiantes et trébuchantes, et quoi qu'il puisse advenir aussi des diverses formes de religions entre lesquelles se partage actuellement l'humanité, longtemps encore, toujours peut-être, restera debout dans le cœur de l'homme l'autel mystérieux élevé par les âmes croyantes au suprême idéal de justice et de sainteté, et l'énigmatique inscription qu'y lisait déjà l'apôtre aux premiers temps du christianisme ne sera vraisemblablement ni effacée, ni remplacée par aucune autre : Au Dieu inconnu, θεῷ ἀγνωστῷ.

E. Boirac.

1. *L'Expérience religieuse*, p. 427.

Nostalgie et Futurisme

Parmi les modes de notre sensibilité, il en est un qui se définit en fonction de la loi du Temps et qui se rapporte aux rythmes essentiels de notre vie.

Il présente deux formes déterminées par la double direction selon laquelle s'oriente le regard humain. Dans ce style imagé qui est un des charmes de sa vivante psychologie, William James indique ces deux perspectives : l'une en arrière l'autre en avant; l'une *a parte ante*, l'autre *a parte post.* « Le moment présent, dit-il, est comme une sorte de pont en dos d'âne jeté sur le temps et du haut duquel notre regard peut à volonté descendre vers l'avenir ou vers le passé[1]. » De la même façon, dans le roman de Wells[2], l'Explorateur du Temps, assis sur le siège de son fantastique appareil peut à volonté faire machine en avant et machine en arrière. — Selon cette double perspective s'institue une double psychologie : psychologie régressive, ou rétrospective ou récurrente ou nostalgique ou passéiste; et psychologie progressive, anticipatrice, futuriste. La première se compose de tous les états d'âme qui, dans la pensée comme dans le sentiment, dans le bien comme dans le mal, dans la joie comme dans la tristesse, dans l'amour comme dans la haine, nous reportent en arrière, sur la ligne déjà parcourue, ceux qui évoquent les visions d'antan, les êtres disparus, les rêves évanouis, les passions assoupies, la journée écoulée, l'aube abolie. — La seconde comprend tous les états d'âme qui nous portent en avant, qui projettent la vie vers l'avenir, qui nous font saluer les aubes naissantes, les lendemains inconnus : espoir, pressentiment, impatience de l'avenir, ardeur de curiosité et d'audace, élan vers la vie, vers les promesses de bonheur ou de danger; anticipation des âges prochains ou lointains, des futuri-

1. W. James, *Précis de Psychologie*, p. 366.
2. Wells, *La machine à explorer le temps.*

tions sombres ou lumineuses, menaçantes ou consolatrices, de l'individu, de la race, de l'espèce; hâte de vivre, de saisir l'instant qui fuit; et aussi besoin de ne plus se souvenir, rupture avec le passé, joie de s'abstraire du passé, joie du reniement du passé, amour du nouveau, de l'imprévu, de l'inédit; apothéose de la vitesse, du devenir, de la mobilité, de la métamorphose; insouciance futuriste, hymne à l'oubli libérateur.

A cette dualité psychologique correspondent dans les âmes des alternances de direction; des changements de sens et de signe. — Parmi les rythmes de la vie, il en est qui nous reportent en arrière; d'autres qui nous lancent en avant; et bien que ces deux rythmes se pénètrent et se recouvrent parfois d'étrange façon, il y a des moments et aussi des âmes où l'un prend décidément le dessus. Et l'on distinguera ainsi deux types psychologiques : un type nostalgique ou récurrent ou passéiste, et un type futuriste. — Ce dernier pourrait être symbolisé par l'Explorateur du Temps, de Wells[1], qui, emporté par sa course vertigineuse sur la ligne du futur, à travers le battement d'ailes des jours et des nuits, à travers le sillon fantastique des orbes lunaires, solaires, stellaires, dévore les années, les lustres, les siècles, les millénaires, les millions d'années, comme d'autres dévorent les kilomètres. Voyageur

1. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que le germe de cette curieuse métapsychie du Temps se trouve peut-être, chez Carlyle, dans l'apologue du Chapeau de Fortunatus. « Fortunatus avait un Chapeau enchanté, qui, lorsqu'il le mettait et souhaitait d'être quelque part, aussitôt l'y faisait être. De cette façon, Fortunatus avait triomphé de l'Espace, annihilé l'Espace; pour lui, aucun Lieu n'existait plus, mais tout était Ici. » — Carlyle imagine un Chapeau de Fortunatus qui au lieu de supprimer l'Espace, supprimerait le Temps et permettrait à son propriétaire de se transporter à volonté à n'importe quelle époque. « Dussé-je y dépenser mes derniers groschen, je ferais l'emplette des deux chapeaux, mais surtout du dernier. Enfoncer son feutre, et, sur le simple souhait d'être quelque part, y être aussitôt! Puis enfoncer son autre feutre, et, sur le simple souhait d'être à quelque *instant*, être *alors* aussitôt! Ceci serait certes le plus beau : s'élancer à volonté de la Création-de-Feu du Monde jusqu'à sa Consommation-de-Feu; ici, historiquement présent dans le 1er siècle, converser face à face avec Paul et Sénèque; là, prophétiquement présent dans le XXXIe siècle, converser face à face avec les autres Pauls et les autres Sénèques, qui sont encore cachés dans la profondeur de ces Temps avancés! »

« Pensez-vous donc que cela serait impossible, inimaginable? Le Passé est-il annihilé, ou seulement passé; le Futur n'existe-t-il pas, ou est-il seulement futur! Ces mystiques facultés qui sont les nôtres, la Mémoire et l'Espoir, déjà répondent : déjà par ces mystiques avenues, toi, le fils aveugle de la terre, tu évoques à la fois le Passé et le Futur, et tu communies avec eux, bien qu'obscurément encore, et par signes muets. La toile tombe sur Hier, se lève sur Demain; mais Hier et Demain tous les deux à la fois *sont*. » (Carlyle, *Sartor resartus*, p. 299 : *édition du Mercure de France*.)

surhumain, il est au Temps ce que le *Bateau Ivre* de Rimbaud est à l'Espace, avec cette différence qu'il suit une direction fixe...

> J'ai vu des archipels sidéraux! Et des îles
> Dont les cieux délirants sont ouverts au vogueur;
> — Est-ce en ces nuits sans fond que tu dors et t'exiles,
> Millions d'oiseaux d'or, ô future Vigueur?

Le type passéiste, ou ralenti, ou stagnant, pourrait être symbolisé par cet étrange personnage de Balzac : le marquis de Valentin, héros de la *Peau de chagrin*. Victime du talisman contre lequel il a vendu son âme, et sachant que le cercle de ses jours, figuré par la peau de chagrin, doit se resserrer à chaque désir nouveau, l'infortuné économise le temps, redoute la marche des heures, et s'attache à les rendre aussi vides que possible. Dans sa phobie du désir meurtrier, il s'ensevelit dans l'inaction voulue, dans une négation de volonté et d'intelligence, image désespérée du sédentarisme psychique, de la stagnation mentale absolue.

A ces deux modalités : amour du futur, amour du passé, faut-il en ajouter une troisième : le sentiment spécifique du présent, et reconnaître un troisième type psychologique qu'on appellerait, d'un terme barbare, le type présentéiste? — Peut-être. Il y a des natures surtout sensibles à l'immédiat, aisément hypnotisables par ce qui vient d'être. Mais ce sens du présent est chose singulièrement ténue. Le présent nous fond dans les doigts. Le pur présent, si l'on peut ainsi parler, n'étant que l'instant — limite qui sépare le passé de l'avenir, ne peut être occupé par un état de conscience, si court qu'il soit. Ce n'est qu'un point mathématique, une abstraction. Cet instant-limite n'est perceptible qu'intégré à un temps organique beaucoup plus étendu que lui dont il partage la vie et le mouvement. Il devient alors ce que W. James appelle le « présent apparent[1] ». — Apparent en effet. Car ce présent-là ne mérite pas son nom. Il est encore du passé et il est déjà de l'avenir; il ramasse le passé sur l'avenir; il est une synthèse des deux; il est « la partie immédiate du passé qui, penchée sur l'avenir, travaille à le réaliser et à se l'adjoindre[2] ». — Au fond, vivre dans le présent, c'est vivre dans le passé ou dans l'avenir ou dans les deux à la fois. Mais

1. W. James, *Précis de Psychologie*, La Perception du Temps, p. 365.
2. H. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 163.

selon les natur s, c'est toujours plutôt dans l'un que dans l'autre que l'on vit. C'est pourquoi le sentiment du présent sera différent chez les natures passéistes et chez les natures futuristes. Chez ces dernières, c'est-à-dire chez les hommes d'action et de volonté, le sentiment du présent sera un sentiment de tension, parfois d'angoisse, en face des difficultés de l'heure; chez les natures passéistes, chez les rêveurs, du moins aux heures de songerie heureuse, ce sera un sentiment de détente; ce sentiment élémentaire de la vie, « ce doux sentiment de l'existence indépendant de toute autre sensation » que J.-J. Rousseau a célébré dans ses *Rêveries d'un promeneur solitaire* et qui s'emparaient de lui principalement pendant ses promenades dans la campagne ou, lorsque couché dans son bateau, il se laissait emporter par le courant, extase momentanée, instant de ravissement que le Faust de Gœthe appela en vain de ses vœux. — Chez une autre race de contemplatifs, (tant les âmes sont dissemblables), le sentiment du présent prendra un goût d'amertune et comme d'insipidité qu'exprime bien un personnage de M. Barrès; « je n'ai guère l'angoisse du résultat, dit-il. Quand on s'est institué un fort dédain du jugement des hommes et du but poursuivi, peu importe, hors que nous mourrons un jour. J'ai une vision si nette de ce que valent les choses, sitôt possédées, et des moyens de les acquérir, que la seule mesure de mon sentiment à leur égard tient en ceci que ce sont toujours ma compagnie et mon occupation du moment que je juge les plus misérables[1]. »

Ces nuances de sensibilité varient à l'infini avec les individus. Mais si délicates et ténues qu'elles soient, elles ont leur importance sentimentale et morale. Elles supposent ou elles commandent de multiples connexions et combinaisons psychologiques; elles entraînent des répercussions et des conséquences qui ne sont pas négligeables.

*
* *

Parlons de la nostalgie. — Ce mot peut avoir deux sens. Il peut signifier la hantise du passé; il désigne aussi la hantise de l'inconnu, de l'indéterminé, de l'indéfini, du mystère. De ces deux sens, le premier semble le sens primitif. Le mot nostalgie vient d'un mot grec qui veut dire *Retour*. Étymologiquement, la nostalgie, c'est le

1. M. Barrès, *Le Jardin de Bérénice*.

retour au passé, aux impressions d'enfance, au pays, au foyer natal. C'est le *Heimkehr* de Heine; c'est le mélancolique génie qui fait se dresser sur nos pas

L'ombre des jours qui ne sont plus.

Le Nostalgique est celui qui fait empiéter le passé sur le présent, celui qui embaume ses souvenirs, celui qui vit avec des ombres, qui dirait avec Chateaubriand : « Tous mes jours sont des adieux ». La nostalgie, c'est le sens du Passé ; et donc le sens de l'inoublié et de l'inoubliable, de l'ineffaçable, de l'irrévocable, de l'irréparable, de l'irrémissible; de l'inexpiable, de l'indestructible, de l'inexorable; car tous ces attributs appartiennent au passé. Et c'est aussi l'amour des choses mortes, l'amour des ruines, la poésie des cimetières, la hantise de la mort.

La nostalgie est tout cela; mais elle est autre chose encore. Et ici se laissent percevoir quelques-uns des fils mystérieux qui lient les choses et les âmes. Dire que la nostalgie est un retour au passé, c'est dire qu'elle est un retour à quelque chose de connu, parfois de trop connu. — Le passé de chacun a un contenu propre et unique; il se compose de telles aventures, de telles expériences, de telles heures diaboliques ou divines. La passion du passé, ce n'est donc nullement la passion de l'inconnu. — Comment passer de la nostalgie comme hantise du passé à la nostalgie comme hantise de l'inconnu, de l'indéterminé, de l'indéfini? — C'est peut-être que les limites de notre moi sont indécises et que ce moi se perd dans quelque chose de plus vaste que lui. C'est que le passé évoqué par notre mémoire se perd lui-même dans un passé plus lointain; ce dernier dans un autre plus lointain et plus brumeux encore, et, de proche en proche, dans l'inexploré, dans le primitif, dans l'anonyme et l'impersonnel, dans cet inconscient qui se trouve à la source de toute vie, qui se souvient de tout et dans quoi se prépare tout ce qui vivra. La mémoire de l'individu rejoint la mémoire atavique, la mémoire immémoriale de la race ou de l'espèce. Et ainsi, au fur et à mesure que nous remontons vers les sources ignorées, le passé va se cerner d'un halo, va s'estomper de mystère et voici que par d'insensibles transitions, notre Désir va changer d'objet et le mot va changer de sens. L'inconnu nous hante plus que le connu, en dépit de l'aphorisme : *Ignoti nulla cupido*

et d'ailleurs toujours pour nous le connu ne plonge-t-il pas, à un certain moment, dans l'inconnu ?

La nostalgie, maintenant, ce n'est plus l'aspiration au passé, la passion d'approfondir des réminiscences, c'est l'aspiration à l'inconnu, à l'imprécis, à l'indéterminé. C'est la *Sehnsucht,* le désir infini d'une chose vague et lointaine : c'est un ennui vague, une langueur flottante qui s'empare de nos sens et de notre esprit ; c'est le *veternus* des anciens, *l'acedia* du moyen âge, c'est la *libido sentiendi*, la *delectatio morosa* ; le *daemon meridianus* ; c'est « un inexprimable désir plein d'amour et de tristesse » (Carlyle); c'est « le désespoir sans cause qu'on porte au fond du cœur » (Chateaubriand) : c'est l'évadement du présent, l'alibi des âmes insatisfaites ; c'est le mal de l'inconnu, le mal du siècle. — L'objet d'un tel désir désespéré est multiple, polymorphe, fluide et insaisissable. C'est l'Age d'or ou le Paradis terrestre ; c'est l'Androgyne de Platon ; le lotus sacré des anciens Égyptiens ; c'est le Nirvanâ hindou ; c'est la Terre-Sainte des Croisades ; c'est le graal des Chevaliers du Saint-Sépulchre ; c'est l'état de nature de Rousseau ; c'est la petite fleur bleue de Novalis ; c'est le « Fantôme d'amour » de Chateaubriand.

En même temps qu'elle est un retour au passé et à l'inconnu de notre destinée, la nostalgie est encore un effort pour remonter à notre essence intime, à notre nature primitive, à notre émotivité profonde *a posterioribus ad anteriora* ; *ab exterioribus ad interiora.* Et elle est peut-être aussi un effort pour faire aboutir l'inconnu qu'on porte en soi. C'est, sous couleur de regret, un désir vague, une tristesse sans borne vers un état de bonheur qu'on place dans le passé, mais qui est l'inquiète promesse d'un lendemain meilleur, d'un état plus haut de notre être. Et aux deux formules précédentes, on pourrait ajouter celle-ci, bien qu'elle subodore un idéalisme de mauvais aloi : *ab inferioribus ad superiora.* Insensiblement la nostalgie a gagné des cercles de plus en plus vastes de notre nature et de notre destinée ; elle l'enveloppe maintenant tout entière, chez ceux du moins qu'elle a marqués de son signe.

Aspiration au passé ; aspiration à l'inconnu, au primitif et à l'essentiel ; à l'extension et à la plénitude de notre être, la nostalgie est tout cela. De ces divers sens, c'est surtout le premier que nous aurons en vue ici, en opposant nostalgie à futurisme. Il est vrai que ce sens est encore très large et que le domaine de la nostalgie

ainsi entendue est immense. Ce n'est rien moins que toute cette psychologie récurrente, rétrospective, dont nous parlions plus haut.

*
* *

Les états nostalgiques sont des états passionnés. Tantôt une obsession nous les impose; tantôt une secrète complaisance de l'âme nous les rend chers et nous en fait savourer la douceur, même amère. La liste de ces états serait longue. Le Rêve, la Rêverie nous introduisent d'abord dans ce monde silencieux de la nostalgie. En particulier, ces rêves qu'on pourrait appeler récurrents et qui nous ramènent vers un stade antérieur de notre existence. Chacun de nous, s'il a quelque habitude de l'analyse mentale, pourrait accuser de telles rétrospections. M. Raymond Meunier, dans un charmant petit livre intitulé *Les Rêveurs*, parle de ses rêves familiers qu'il range en deux catégories : rêves de cathédrales et rêves de jardins; rêves de nature essentiellement affective, enveloppés d'une atmosphère de sentiments spéciaux, qui sont, dans le premier cas, des sentiments de bonheur grave, de respect, d'admiration et d'enthousiasme, dans le second, un sentiment contenu d'enchantement et de douce admiration pour ces sites aimables, avec un sentiment d'espoir et de joie. Pour moi, si j'interroge ma vie onirique, j'y retrouve aussi des rêves de jardins (le jardin aux allées d'un vert profond où je jouais dans ma petite enfance), et aussi des rêves de forêts (une forêt ardennaise, la première que j'ai vue tout enfant, par une matinée printanière, toute ruisselante de rosée et baignée de lumière verte, où je me croyais délicieusement séparé du reste du monde et perdu à jamais). D'autres rêves familiers évoquent chez moi les vieux remparts d'une petite ville du Nord, avec ses glacis et ses bastions noyés de brume automnale et traversés de mélancoliques sonneries de clairons, le tout empreint d'une tristesse indicible et insupportable. C'est une réminiscence des après-midi du jeudi, quand on nous menait de la pension jouer sur les glacis où il y avait une école de clairons; heures pour moi d'un morne ennui. C'est sur ces paysages d'enfance que plus tard, aux divers âges de la vie, mon imagination inquiète a versé les visions riantes ou angoissées, les songes heureux ou les cauchemars que faisaient éclore en elle les passions du moment et les vicissitudes de l'heure. M. R. Meu-

nier pense que ces rétrospections sont révélatrices de notre émotivité profonde. Je le crois volontiers, et dans cet amour des forêts et dans l'horreur des mornes récréations du jeudi je retrouve un indice de ma sauvagerie innée et de mon éloignement pour les plaisirs en commun. Ces rétrospections oniriques, si on en prolongeait les perspectives sur tout le cours du passé seraient plus instructives encore. Elles nous renseigneraient sur cette mélancolique loi de décadence qui amène l'avilissement de nos songes et l'engourdissement progressif de nos forces d'illusion :

« Pour humilier les hommes, il suffirait de les distraire du jour et de traîner vers leur mémoire le cortège nocturne de leurs rêves. Plus tragiquement, en effet, que les rides dont le visage se creuse, ces rêves dénoncent combien nous fûmes ravagés. L'enfant, dans ses songes, voyait s'entr'ouvrir des palais et luire des armures; il entendait le feuillage des forêts magiques trembler de chants mystérieux; et il savait qu'au détour de la route il serait le héros de prodigieux exploits. Mieux que ses jeux et mieux que les paroles qu'il prononçait durant la veille, les aventures que son sommeil traversait attestaient la multiplicité de ses puissances et la richesse de son désir. Pareillement, ce furent les fantômes de ses nuits crispées qui avertirent l'adolescent de sa langueur et de sa fièvre. Des ombres, lentes ou brusques, passaient, à l'horizon plus trouble, parmi les fleurs des eaux et l'incertaine rumeur des saules. Depuis lors, en la plupart d'entre nous, les ronces ont clos les sentiers d'où, sitôt que nous dormions, les formes inattendues surgissaient. Les rêves se sont peu à peu dénués de fantaisie, ont amorti leur éclat, éteint leurs couleurs, alourdi leurs gestes. Les événements qui continuent de s'y étendre ne témoignent plus de nulle inquiétude créatrice, ni ne se dressent plus vers la surprise de joies ou de tortures inconnues. Ils ne sont désormais que la revanche des convoitises entravées et la grimace des souvenirs. Chacun d'eux porte le stigmate du métier ou du vice auxquels s'est asservie la native rébellion d'un être. Selon des rythmes invariables l'habitude et l'ennui y ressassent leur démence, à travers des ténèbres où ne court plus nul orage et où pendent les lambeaux d'un poème dévasté [1]. » Ainsi la nostalgie onirique nous fait assister à notre mort lente, et, en chacun de nous, à la mort lente de l'univers.

1. J. Baruzi, *La Volonté de Métamorphose*, ch. I.

D'autres rétrospections oniriques, conduites selon les procédés de la psychoanalyse, décèleraient dans les rêves la réalisation de désirs insatisfaits à l'état de veille. Elles permettraient au psychoanalyste de jeter des coups de sonde dans l'inconscient de l'âge de la puberté et de la seconde enfance et d'en ramener des spécimens de cette singulière faune et flore affective, aux formes équivoques et énigmatiques, qui grouille ou végète dans les eaux lourdes de notre passé sexuel; de ces « complexes affectifs », de ces « affects » qui attesteraient, selon les adeptes de l'école de Freud, le primat de la *Libido* et de l'Erotisme dans notre trouble nature et l'emprise de la Vénus ancestrale, obscure et redoutable, jusque sur l'âme blanche de l'enfantelet au berceau.

Après le Rêve et la Rêverie qui figurent au premier rang dans le pâle cortège des sentimentalités nostalgiques, voici venir les « Souvenirs », dans le sens courant du mot, dans le sens où le prennent les écrivains qui se racontent eux-mêmes dans des Confessions ou des Mémoires. Souvenirs d'enfance et d'adolescence, souvenirs des âmes mortes, des amours défuntes, évocation des chers fantômes, des revenants dont chacun de nous traîne après lui le mélancolique cortège; souvenirs de notre propre âme, de nos crises intérieures, de nos morts et de nos résurrections. — Ce n'est pas que tous ceux qui écrivent leur autobiographie relèvent de la sensibilité nostalgique. Dans les Mémoires des hommes d'action, de guerre, d'affaires ou de plaisir, artistes, condottières, partisans, conspirateurs, intrigants, hommes de cour, un Montluc, un Benvenuto Cellini, un Saint-Simon, un Retz, un Casanova, un Napoléon, l'autobiographie est mise au service de la vanité, ou d'un désir d'apologie, ou d'un désir d'instruire la postérité; chez les analystes, tels qu'un Montaigne, un Benjamin Constant, un Amiel, un Maine de Biran, elle est mise au service de l'Instinct de Connaissance sous la forme de la curiosité psychologique, du désir de voir clair en soi-même, de chercher dans l'aveu de ses plus intimes impressions le secret de son être. Mais il est d'autres œuvres, dans lesquelles l'autobiographie est mise au service exclusif de l'humeur nostalgique : Les *Mémoires d'Outre-Tombe*, les *Souvenirs* de Renan baignent dans une atmosphère de nostalgie. Ces œuvres respirent la joie du souvenir pour le souvenir, la joie du rêve pour le rêve, comme il y a le sentiment pour le sentiment,

l'art pour l'art, l'amour pour l'amour. C'est un jeu du sentiment, une variété de dilettantisme sentimental.

On pourrait, d'une manière générale, ranger sous la rubrique « nostalgie » tous les états introspectifs : examen de conscience, retour sur soi, méditation sur soi même. — Qui dit introspection dit rétrospection. Toutefois, comme nous venons de le dire, l'humeur nostalgique n'entre pas comme élément intégrant dans toute introspection. L'état du psychologue qui s'observe pour préciser quelque nuance de sentiment ou de pensée ne se définit pas par la dispersion rêveuse que caractérise la nostalgie, mais par la contention d'esprit qui se fixe sur un point pour le mettre en pleine lumière en rejetant dans l'ombre tous les souvenirs inutiles au but proposé. — On pourrait pénétrer davantage dans le détail et énumérer un certain nombre d'états qui ressortissent à la récurrence psychologique. Cette nuance rétrospective et *réactive*, au sens où Nietzsche prend ce mot, est déjà suffisamment marquée par la syllabe *re* par laquelle commencent les noms qui désignent la plupart d'entre eux : regret, remords, repentir, ressentiment, révolte, etc., auxquels on peut ajouter certaines nuances de sentiment telles que la jalousie rétrospective, l'irrésolution rétrospective, etc. — Ces états ne rentrent dans la nostalgie qu'en tant qu'ils revêtent une nuance affective et passionnée : obsession, hantise, goût maladif du passé, goût de l'angoisse et de la douleur qui est un des traits de notre trouble et inquiète nature. On peut parler en ce sens de la manie du regret, de la manie du remords, de la manie du scrupule, de l'humeur rancunière, de la rumination des pensées de ressentiment, ces dernières restant d'ailleurs platoniques et tout intérieures. Chateaubriand décrit comme sien ce trait de caractère. « Sous ce rapport, je suis singulièrement né : dans le premier moment d'une offense, je la sens à peine; mais elle se grave dans ma mémoire; son souvenir, au lieu de décroître, augmente avec le temps; il dort dans mon cœur des mois, des années entières, puis il se réveille à la moindre circonstance avec une force nouvelle, et ma blessure devient plus vive que le premier jour. Mais si je ne pardonne point à mes ennemis, je ne leur fais aucun mal; je suis rancunier et ne suis point vindicatif. Ai-je la puissance de me venger, j'en perds l'envie [1]... » A cette disposition

1. *Mémoires d'Outre-Tombe*, t. I, p. 77.

le passage suivant de Casanova peut servir de contre-partie et de contre-épreuve. « J'ai eu de détestables ennemis qui m'ont persécuté et que je n'ai pas exterminés par ce qu'il n'a pas été en mon pouvoir de le faire. Je ne leur eusse jamais pardonné si je n'eusse oublié le mal qu'ils m'ont fait. L'homme qui oublie une injure ne la pardonne pas; il oublie; car le pardon part d'un sentiment héroïque, d'un cœur noble, d'un esprit généreux; tandis que l'oubli vient d'une faiblesse de mémoire ou d'une douce nonchalance, amie d'une âme pacifique et souvent d'un besoin de calme et de tranquillité; car la haine, à la longue, tue le malheureux qui se plaît à la nourrir[1]. » D'après Nietzsche, l'oubli des injures, l'absence de ressentiment serait la caractéristique des natures fortes. « Même lorsque le ressentiment s'empare de l'homme noble, il s'achève et s'épuise par une réaction instantanée : c'est pourquoi il *n'empoisonne* pas; en outre dans des cas très nombreux, le ressentiment n'éclate pas du tout; alors que chez les faibles et chez les impuissants, il serait inévitable. — Ne pas pouvoir prendre au sérieux longtemps un ennemi, ses malheurs, et jusqu'à ses méfaits c'est la caractéristique des natures fortes qui se trouvent dans la plénitude de leur développement et qui possèdent une surabondance de force plastique, régénératrice et curative qui va jusqu'à oublier. — Un bon exemple pris dans le monde moderne, c'est Mirabeau qui n'avait pas la mémoire des insultes, des infamies que l'on commettait à son égard et qui ne pouvait pas pardonner, uniquement par ce qu'il oubliait[2]. » Ces divers témoignages tendent à une même conclusion : la rancune tiendrait à la ténacité de la mémoire affective et aux prolongements qu'y jette l'insulte, prolongements qui s'amplifient et se développent avec le temps. C'est pourquoi le sentimental est presque toujours un rancunier (exemple : Chateaubriand[3]). Les deux dispositions : l'humeur sentimentale et l'humeur rancunière sont conditionnées par la même

1. J. Casanova, *Mémoires*, Préface.
2. Nietzsche, *Généalogie de la Morale*.
3. Il est à remarquer que Chateaubriand est un des premiers écrivains, peut-être le premier qui ait signalé l'existence de la mémoire affective. « Cette mémoire des mots qui ne m'est pas entièrement restée, a fait place chez moi à une autre sorte de mémoire plus singulière dont j'aurai peut-être occasion de parler... Sans la mémoire, que serions-nous? Nous oublierions nos amitiés, nos amours, nos plaisirs, nos affaires ; le génie ne pourrait rassembler ses idées; le cœur le plus affectueux perdrait sa tendresse s'il ne s'en souvenait plus... » (*Mémoires d'Outre-Tombe*, t. I, p. 72.)

qualité affective : une mémoire affective tenace, mémoire stagnante, ruminante et remâcheuse de souvenirs. Par contre, l'homme d'action ou de plaisir a généralement une sensibilité peu profonde, à fleur d'âme, une mémoire affective peu tenace, ce qui n'exclut pas d'ailleurs une excellente mémoire générale, une de ces miraculeuses mémoires physiologiques dont parle W. James et qui prédestinent au succès toutes les grandes vedettes qui ont paru sur la scène du monde. — Si l'on voulait s'appesantir sur cette psychologie de la rancune et de la haine, on pourrait remarquer que, suivant les cas et surtout suivant les natures, deux sortes de souvenirs engendrent la haine. Tantôt c'est le souvenir du mal qu'on a souffert; tantôt celui du mal qu'on a soi-même infligé à autrui. — On craint et par suite on hait celui qu'on a offensé. C'est le mot de J.-J. Rousseau à propos de ses ennemis : « Ils me haïssent à cause du mal qu'ils m'ont fait. » Cette dernière espèce de haine qui caractérise évidemment les âmes les plus basses n'est pas la moins fréquente. « Notre belle pratique d'aujourd'hui, dit Montaigne, porte-t-elle pas de poursuivre à mort aussi bien celui que nous avons offensé que celui qui nous a offensé[1]? » Mais comme cette espèce de haine vise l'avenir et est surtout faite de la prévision et de la crainte des représailles, elle ressortit moins directement que l'autre à la psychologie récurrente ou rétrospective que nous esquissons.

De la rancune on pourrait rapprocher la révolte. D'après Nietzsche, le Révolté appartient au type réactif, au type que le philosophe appelle l'*Homme du ressentiment*. La révolte est une attitude réactive; une réaction contre le passé, une inacceptation du passé, un sentiment « d'insupportation », comme dit Chateaubriand. L'affront, l'injustice subie reste dans le gosier, ne peut passer. On ne peut l'avaler, suivant une locution grossièrement expressive. La révolte est donc un principe d'arrêt dans le cours des sentiments et des pensées; mais elle est aussi un principe de renouvellement, le point de départ d'un changement radical de l'être. Un enfant docile, à la suite d'une injustice subie, apprend la révolte, la résistance, la lutte.

Dans les états d'âme nostalgiques rentrerait encore la jalousie rétrospective. Et aussi ce qu'on pourrait appeler l'irrésolution

1. Montaigne, *Essais*, t. IV, ch. XXVII, Couardise, mère de la cruauté.

rétrospective et rétroactive; phénomène très particulier et auquel sont sujettes certaines natures. Il consiste à revenir indéfiniment après coup sur les décisions prises, même exécutées, et donc irrévocables. Chez les personnes sujettes à ce travers sentimental, la mémoire affective se représente très vivement après coup les motifs d'agir dans le sens opposé à celui dans lequel on a effectivement agi. Une des conditions d'une bonne conscience, autrement dit, d'une bonne santé morale, c'est l'élimination rapide et aussi complète que possible des images devenues inutiles. Autrement, ces résidus, ces déchets du passé restent comme un poids mort et reviennent hors de propos embrouiller nos pensées. La persistance intempestive et l'encombrement des souvenirs affectifs est un obstacle au fonctionnement normal de la volonté comme des autres facultés. Chez le nostalgique, chez le sentimental, la désassimilation psychologique ne se fait pas normalement. Les images éliminées dans la délibération n'ont pas disparu complètement de la conscience; elles restent là et continuent d'agir hors de propos; d'où des retours de la volonté en arrière, regrets, repentir, efforts désespérés pour rattraper l'acte, impuissance à prendre son parti de l'irrévocable, à passer l'éponge sur le passé; troubles qui agitent et torturent les âmes faibles et que Dante aurait pu décrire comme un des supplices de son Enfer. Ce trait est très sensible dans le caractère d'*Adolphe* et aussi dans le *Journal intime* de Benjamin Constant, type frappant de nostalgique sentimental.

*
* *

De l'examen de ces quelques états nostalgiques ou rétrospectifs nous pouvons essayer de tirer une définition générale de la nostalgie. Nous proposons la suivante : La nostalgie est une forme exaltée et passionnée de la mémoire affective. Dans un de ses *Contes Cruels* intitulé *Sentimentalisme*, Villiers de l'Isle-Adam définit cette qualité spéciale des facultés affectives qui distingue, selon lui, les natures supérieures, ceux qu'il appelle les aristocrates du sentiment, auxquels un observateur superficiel serait tenté de reprocher leur froideur apparente et leur rareté de gestes comme une marque d'insensibilité. « Nous ressentons, fait-il dire à un de ses personnages, nous ressentons les sensations ordinaires avec

au tant d'intensité que quiconque. Oui, le fait naturel, *instinctif* d'une sensation, nous l'éprouvons, physiquement, tout comme les autres! Mais c'est seulement *tout d'abord* que nous le ressentons de cette manière humaine! C'est la presque impossibilité d'exprimer ces prolongements immédiats en nous qui nous fait paraître comme paralysés, presque toujours, en bien des circonstances. Au moment où les autres hommes sont déjà parvenus à l'oubli, faute de vitalité suffisante, elles grandissent en notre être comme les rumeurs de la houle lorsqu'on approche de la mer. Ce sont les perceptions de ces prolongements occultes, de ces infinies et merveilleuses vibrations, qui, seules, déterminent la supériorité de notre race [1]. » — Dégagée de sa prétention aristocratique et de son pathos romantique, cette notation de Villiers exprime ce fait très simple que les individus diffèrent beaucoup sous le rapport de la mémoire affective. Portée à son maximum de puissance, cette mémoire peut, dans les âmes romanesques, conférer à certaines sensations privilégiées, un caractère d'éternité. « Éterniser une seule heure de l'amour, — la plus belle —, celle par exemple où le mutuel aveu se perdit sous l'éclair du premier baiser, oh! l'arrêter au passage, la fixer et s'y définir, y incarner son esprit et son dernier vœu! Ne serait-ce donc point le rêve de tous les êtres humains! Ce n'est que pour essayer de ressaisir cette heure idéale que l'on continue d'aimer encore, malgré les différences et les amoindrissements apportés par les heures suivantes; — oh! ravoir celle-là toute seule! — Les autres heures ne font que monnayer cette heure d'or... Une seule femme contient toutes les femmes, pour qui aime celle-là. Et lorsqu'il nous incombe une de ces heures absolues, nous sommes ainsi faits que nous n'en voulons plus d'autres et que nous passons notre vie à essayer inutilement de l'évoquer encore, — comme si l'on pouvait arracher sa proie au Passé [2]! » — Telle serait l'absolue nostalgie en amour. Mais l'Absolu, l'Éternel ne sont pas de ce monde. L'homme d'un amour unique et d'une sensation unique dans laquelle il aurait synthétisé tout l'amour, c'est une fiction de poète. — En fait la nostalgie en amour est moins exclusive. Comme l'amour lui-même, elle est volontiers polygame. Le nostalgique en amour, c'est le sentimental fatigué qui évoque l'image lointaine des

1. Villiers de l'Isle-Adam, *Contes cruels*, p. 160.
2. Villiers de l'Isle-Adam, *L'Ève Future*, p. 225.

amoureuses de sa vingtième année, en murmurant à chaque figure féminine évoquée le vers de la *Tristesse d'Olympio* :

C'est toi qui dors dans l'ombre, ô sacré souvenir !

C'est Don Juan vieilli songeant mélancoliquement aux *mille e tre*. C'est aussi — et c'est la nuance un peu ridicule, — l'homme des vieilles maîtresses, le gardien obstiné des vieux souvenirs d'amour, celui qui ne sait pas se séparer des portraits, des vieilles lettres, des fleurs desséchées dans des feuillets jaunis.

Le phénomène inverse de la nostalgie amoureuse, c'est l'oubli sentimental, le défaut de mémoire affective, phénomène étudié par M. Michel Corday dans son curieux roman : *La Mémoire du cœur*. L'infidélité d'une maîtresse aimée et aimante y est expliquée par une infidélité de la mémoire affective qui n'implique pas toutefois l'abolition de l'amour lui même. « Oublier dans l'absence, dit l'amant trahi qui croit comprendre et veut pardonner, oublier dans l'absence, est-ce nécessairement cesser d'aimer? N'ayant pas la mémoire des yeux, je ne peux pas évoquer les traits d'un ami lointain ; est ce à dire que son visage ne me soit plus cher? L'en retrouverais-je avec moins de joie? Nous reprenons pleinement conscience des souvenirs abolis dès qu'ils se rappellent à nous par un moyen quelconque... On remédie au défaut de mémoire. Et le remède, ici, ce sera ma présence, ma continuelle présence... » Reste à savoir si le remède sera efficace !

Innombrables sont les modalités, — défaillances, éclipses, comme aussi exagérations et déviations de cette mémoire affective dans laquelle nous venons de voir le principe de la disposition nostalgique. La mémoire du cœur peut faire défaut, comme dans le cas étudié par M. M. Corday. Elle peut s'évanouir partiellement et chercher à ressusciter l'image évanouie. Dans l'*Eau de Jouvence*, le vieux barde Léolin, type de Breton sentimental, vient trouver l'enchanteur Prospero et lui demande de goûter à son eau de feu, dans l'espoir de retrouver l'image perdue de sa sœur morte. « J'ai eu des visions que je voudrais revoir. Est-il vrai que tu es assez puissant pour faire qu'on revoie une personne qu'on a aimée? » — Et il boit l'eau qui doit lui faire retrouver ses rêves. La mémoire du cœur peut donner lieu, en s'exagérant, à une véritable stagnation sentimentale; elle peut être désorganisée en ce sens qu'au lieu de

subordonner les souvenirs sentimentaux au rythme général qui emporte notre vie et de leur mesurer la place qui leur revient dans l'ensemble de notre vie morale, en raison de l'importance des relations ou des événements qui leur ont donné naissance, elle viole cette loi d'ordre et d'économie des ressources sentimentales, en attribuant à certains souvenirs d'amour ou de haine, à certaines heures divines ou diaboliques, points culminants de notre existence sentimentale, une valeur extraordinaire et disproportionnée. Elle ne voit plus qu'eux, s'absorbe en eux, se dilue et se perd en un stérile ressassement sentimental et s'abolit finalement dans le néant de l'idée fixe.

*
* *

Des remarques précédentes on pourrait tirer aussi une classification générale des types de nostalgie. On pourrait, d'après l'objet du désir nostalgique, distinguer une nostalgie mystique, une nostalgie sentimentale ou poétique, une nostalgie savante, philologique ou pédante, passion professorale pour le passé, manie d'antiquaire ou de collectionneur, hantise de la poussière des bibliothèques, retour vers le paganisme et la mythologie, manie hellénisante reprochée par M. Marinetti à Nietzsche, « ce passéiste qui marche sur les cimes des monts thessaliens, les pieds malheureusement entravés de longs textes grecs [1] ». — On pourrait aussi, d'après les nuances de la sensibilité qui s'y satisfait, distinguer une nostalgie aimante et une nostalgie haineuse, une nostalgie rêveuse et paresseuse et une nostalgie orgueilleuse. (Nostalgie orgueilleuse du comte de Gobineau hanté par le souvenir des Westfoldings norvégiens dont il se croit descendu et s'écriant au cours d'une excursion sur les côtes scandinaves, en présence de ruines d'aspect cyclopéen : « Là était le burg d'Ottar; c'est de ce lieu que je tire mon origine! ») — Ici la mémoire de l'individu se fond dans l'inconscient de l'âme atavique. Il y aurait ainsi, à côté de la nostalgie individuelle, une nostalgie ethnique, orgueil de race ou de peuple qui cherche ses titres dans le passé; telle la nostalgie du moyen âge et de la vieille Allemagne qui se retrouve au fond du Germanisme théorique[2]. Et cet orgueil nostalgique va s'épanouir

1. F. T. Marinetti, *Le Futurisme*, p. 94.
2. Cf. R. Lote, *Du christianisme au germanisme*, p. 282.

naturellement en revendications nostalgiques; telle la prétention du germanisme à s'annexer tous les peuples de langue et soi-disant de souche allemande. — Et l'on pourrait distinguer encore une nostalgie spontanée, celle des cœurs tendres et des âmes naïves et une nostalgie apprise, bovaryque, imitée de modèles littéraires; tel Chateaubriand s'éprenant, sur la lecture des *Mémoires* de Bassompierre, d'une courtisane du XVIe siècle, contemporaine de Henri IV et revivant poétiquement l'aventure d'amour du vieux maréchal; tel Frédéric Moreau s'éprenant de Mme Arnoux par ce qu'elle lui rappelle les héroïnes romantiques; tel le Jean Servien de M. Anatole France, qui, la tête pleine d'images de châtelaines moyenâgeuses ou d'héroïnes du théâtre classique, reste inattentif aux avances d'une petite ouvrière parisienne. Il y aurait lieu enfin de distinguer une nostalgie ou récurrence normale, répondant aux exigences de la vie d'adaptation et respectant l'économie générale de nos facultés affectives; une nostalgie morbide et une nostalgie supra-normale, celle qui se révèle dans les œuvres des grands penseurs, des grands poètes qui ont retrouvé et exprimé les grands rythmes de la vie universelle...

*
* *

Il y aurait lieu de dire un mot des illusions nostalgiques. La nostalgie ayant pour principe une forme exaltée et passionnée de la mémoire affective, les illusions nostalgiques tiennent en grande partie à des paramnésies portant sur cette mémoire spéciale. — Il y a d'abord une cause générale d'illusion qui n'est autre que le recul dans le passé, le phantasme de la distance et du souvenir. « A la distance où je suis maintenant de leur apparition, dit Chateaubriand, il me semble que descendu aux enfers dans ma jeunesse, j'ai un souvenir confus des larves que j'entrevis errantes au bord du Cocyte; elles complètent les songes variés de ma vie et viennent se faire inscrire sur mes tablettes d'outre-tombe [1]. » Dans le cours d'une vie, les souvenirs chevauchent les uns sur les autres et confondent les nuances affectives qui ont coloré les âges divers de la vie. « Ces *Mémoires*, dit encore Chateaubriand, ont été composés à différentes dates et en différents pays. De là des pro-

1. Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, t. I, p. 805.

logues obligés qui peignent les lieux que j'avais sous les yeux, les sentiments qui m'occupaient au moment où se renoue le fil de ma narration. Les formes changeantes de ma vie sont ainsi entrées les unes dans les autres; il m'est arrivé que, dans mes instants de prospérité, j'ai eu à parler de mes temps de misère; dans mes jours de tribulation, à retracer mes jours de bonheur. Ma jeunesse pénétrant dans ma vieillesse, la gravité de mes années d'expérience attristant mes années légères, les rayons de mon soleil, depuis son aurore jusqu'à son couchant, se croisant et se confondant, ont produit dans mes récits une sorte de confusion, ou, si l'on veut, une sorte d'unité indéfinissable : mon berceau a de ma tombe, ma tombe a de mon berceau; mes souffrances deviennent des plaisirs, mes plaisirs des douleurs, et je ne sais plus, en achevant ces *Mémoires*, s'ils sont d'une tête brune ou chenue[1]. » Chez le nostalgique, les souvenirs sont sous la dépendance des sentiments. Au commencement du VIIe livre des *Confessions*, J.-J. Rousseau nous dit que pour raconter sa vie, il compte davantage sur la mémoire des sentiments que sur celle des événements. « Je n'ai, dit-il, qu'un guide fidèle sur lequel je puisse compter; c'est la chaîne des sentiments qui ont marqué la succession de mon être et par eux celle des événements qui en ont été la cause ou l'effet. Je puis faire des omissions dans les faits, des transpositions, des erreurs de dates; mais *je ne puis me tromper sur ce que j'ai senti* ni sur ce que ces sentiments m'ont fait faire : et voilà de quoi principalement il s'agit. » — Mais rien de plus décevant que le sentiment. Suivant la remarque de M. H. Höffding[2], l'observation montre qu'il est beaucoup plus facile de se rappeler les événements que les dispositions du passé. Pour les événements, il y a des points de repère, des moyens de contrôle, des confrontations possibles avec les souvenirs d'autres personnes; pour les sentiments il n'y en a pas. — De plus, les sentiments du présent réagissent sur ceux du passé et colorent à notre insu notre vie passée. Ils exercent une sélection inconsciente. Rousseau nous dit que dans ses souvenirs, il a une tendance à oublier les soucis pour s'occuper du gai et du souriant, tendance qu'il fait dériver de la pente naturelle qui nous porte à préférer l'agréable au désagréable. « Tandis que son imagination,

1. Chateaubriand, *Mémoires*, préface.
2. Harald Höffding, *J.-J. Rousseau et sa philosophie*, p. 18.

dit M. Höffding, assombrie par l'angoisse et le soupçon, lui montrait l'avenir sous les plus sombres couleurs, elle lui montrait le passé plein d'attrait, à l'exception des taches sombres qu'y avaient faites ses fautes. S'il ne hait pas ses ennemis, cela tient à cette inclination; encore qu'il les soupçonne et qu'il en ait peur, il ne se souvient pas du mal qu'ils lui ont fait[1]. » — Une illusion sentimentale du même genre est celle qui le porte à allonger les moments de bonheur. « On peut prouver sans conteste que Rousseau a donné à l'heureuse époque pendant laquelle il demeura aux Charmettes avec Mme de Warens une durée plus longue qu'elle n'a pu avoir. A l'aide de documents sûrs, on est à même de montrer que Rousseau a fait commencer l'idylle des Charmettes deux années trop tôt, ou que l'idylle touchait à sa fin lorsque commença le séjour dans cette petite maison de campagne[2]. » Une autre cause d'illusion est le travail imaginatif, la cristallisation dans le sens de l'amour, parfois de la haine; le besoin de poétiser le passé, l'embellissement des souvenirs d'amour. « Petite fille, dit M. Barrès, en parlant de Bérénice, petite fille qui se figure s'être tant amusée avec celui qui est mort! » Et il y a aussi les sentimentalités troubles qui mêlent au regret le renouveau du désir. — Une illusion nostalgique notable entre toutes est l'illusion de la préexistence ou fausse reconnaissance. Telle est celle de Gobineau croyant revoir les sites scandinaves qu'il voit pour la première fois. On sait que des psychologues expliquent cette illusion par l'adjonction à la sensation actuelle d'une certaine nuance affective qui en général correspond à la réminiscence. Par suite de circonstances physiologiques ou mentales, ce sentiment du déjà vu, normalement provoqué par la réminiscence, peut se produire indépendamment de toute réminiscence vraie et donner l'illusion, produire l'hallucination de la réminiscence, parce qu'il est normalement lié à la réminiscence vraie. Une des circonstances qui favorisent cette illusion est un état d'exaltation de la sensibilité, d'hyperesthésie sentimentale qui caractérise fréquemment le tempérament nostalgique, soit dans la nuance rêveuse, soit dans la nuance orgueilleuse. — En somme on voit que les illusions nostalgiques sont de nature essentiellement affective.

1. Harald Höffding, *loc. cit.*, p. 19.
2. Harald Höffding, *J.-J. Rousseau et sa philosophie*, p. 20

*
* *

La nostalgie ne donne pas lieu seulement à des états d'âme individuels, isolés, passagers, sporadiques, mais aussi à des sentiments permanents qui trouvent leur expression impersonnelle dans la littérature et la philosophie. Ces sentiments passéistes sont comme des leitmotivs éternels de la sensibilité littéraire et philosophique. Au premier rang figure le sens du passé, le sens historique, le sens traditionaliste, le sentiment de la continuité des générations, le sens « de la Terre et des Morts »; en politique, sentiment conservateur, réactionnaire, contre-révolutionnaire : orgueil du passé, sentiment nobiliaire; tous les sentiments qui regardent en arrière, du côté du passé, qui disent une vénération pour le passé. — Il y a aussi le sentiment déterministe et ses dérivés : sentiment du poids du passé, des chaînes jetées sur le présent par le passé; impression de paralysie causée par la sensation déterministe de l'univers; sentiment de fatalité naturelle où se satisfait je ne sais quel instinct de quiétude et de servitude : sentiment d'esclave heureux. — Sentiment scientiste, l'explication scientifique étant une explication récurrente, fondée sur le rapport de postériorité et de conséquence qui lie le présent au passé; une réduction de l'inconnu au connu, une identification du futur au passé; et par suite, sentiment de l'identité foncière des choses, des redites, des répétitions, de la monotonie de l'univers scientifique : l'idémisme universel, expression esthétique du mécanisme universel; — sentiment du fatalisme scientifique; résignation au tout fait, à l'acquis, au définitif, à l'immuable, à l'inchangeable, à l'irrévocable, à l'irrémissible; et aussi sentiment de détente qui résulte de cette acceptation, de cette non-résistance aux effets nécessaires de ce qui a été une fois. Sentiment de la lenteur de la vie universelle; plus que cela, sentiment de l'immobilité que recouvre l'illusion de la mobilité, misonéisme, crainte du changement :

Je hais le mouvement qui déplace les lignes.

Sentiment de l'Absolu, de l'Éternel, de la perfection où se repose la vie.

*
* *

Il y a des littératures passéistes et des philosophies passéistes. Au

premier rang de celles-là la littérature romantique, avec ses clairs de lune nostalgiques, ses cyprès mélancoliques, sa poésie des cimetières et des ruines : avec le *nevermore* d'Edgard Poë, avec les leitmotivs de l'amour et de la mort. Puis l'école symboliste, rendez-vous des derniers amants de la lune, amants de la beauté qui se penche tendrement sur les tombes ; l'école symboliste, avec sa passion des choses éternelles, son désir du chef-d'œuvre immortel et impérissable, avec son sentiment d'un univers d'où l'improvisation est exclue et où triomphe le *nil novum sub sole* [1]. — Et voici les philosophies passéistes : Philosophies de l'éternel recommencement : la philosophie hindoue, qui nous enferme dans les cercles de l'Illusion ; la philosophie stoïcienne, avec sa conception du grand cycle, de la grande année ; la philosophie de Nietzsche, en dépit de ses diatribes contre l'esprit historique ; philosophie du Retour Éternel, avec quoi se concilie malaisément l'idée futuriste du Surhomme ; — Philosophie de l'Immobilité : la philosophie éléatique, apothéose de la morne Identité ; le Platonisme, avec son adoration des Idées pures, immobiles et immuables, avec sa réminiscence d'un ciel nostalgique et son mythe passéiste du primitif Androgyne ; le mécanisme cartésien, avec son amour de la monotonie géométrique ; le spinozisme avec son goût d'éternité ; la philosophie de Schopenhauer, avec son idée de l'immutabilité de l'humanité et de l'histoire, et son corrollaire : la négation du Progrès. — Et il y a aussi des races nostalgiques et des peuples nostalgiques : la race Juive répétant mélancoliquement le *Super flumina Babylonis* et rêvant à l'éternelle Sion ; la sentimentale Bretagne, hantée par ses légendes ; la Pologne inoublieuse de sa grandeur passée ; l'Allemagne enfin, la race nostalgique entre toutes, nostalgique dans l'orgueil comme dans le rêve, dans la haine comme dans l'amour. Plus nostalgique dans la haine. « Un jour, raconte Heine, à Gœttingue, un jeune Vieille-Allemagne voulait venger dans le sang des Français le supplice de Konradin de Hohenstaufen que vous avez décapité à Naples. Vous avez certainement oublié cela depuis longtemps ; mais nous n'oublions rien, nous [2] » ; l'Allemagne, qui vérifie une corrélation psychologique que nous avons expliquée plus haut : le plus sentimental des peu-

1. Cf. Villiers de l'Isle-Adam, *L'Ève Future*, p. 228.
2. Henri Heine, *De l'Allemagne*, I.

ples, le peuple nostalgique par excellence, celui qui se targue entre tous de la fidélité des souvenirs (la « fidélité allemande », qu'il ne faut pas confondre sans doute avec la fidélité aux contrats), le peuple inventeur du *leitmotiv*, expression esthétique de la nostalgie, est aussi le peuple rancunier par excellence.

Il y a aussi des heures nostalgiques, des âges nostalgiques, des climats et des saisons nostalgiques. Les soirs, les automnes conseillent la nostalgie. L'enfance, l'adolescence, tournée vers l'avenir, dédaigne l'expérience, les leçons du passé. L'homme arrivé au midi de la vie commence à se tourner vers son passé; le vieillard revient aux souvenirs de son enfance, est *laudator temporis acti*.

*
* *

Disons un mot des causes de la nostalgie.

Parmi les causes physiologiques, il faut mentionner l'hérédité qui a jeté dans la race les semences de mystérieuses nostalgies; puis le tempérament. Il est probable que le tempérament lymphatique ou mélancolique est plus porté à la nostalgie que le tempérament sanguin ou nerveux. Tous les traits physiques qui conditionnent le type lent favorisent la disposition nostalgique. Il est à remarquer d'ailleurs que cette idée de lenteur physio-psychologique n'entraîne pas forcément une idée d'infériorité vitale. Des races lentes peuvent être des races fortes. Mais la lenteur peut présenter des formes pathologiques. Dans cet ordre d'idées, on peut citer tous les états qui correspondent à un ralentissement morbide des rythmes de la vie : rythme circulatoire, respiratoire, nerveux, moteur, et effets de ces états : faiblesse idéo-motrice, atonie psychique, stagnation mentale. Et il y a aussi dans la vie de l'individu des causes d'un caractère plus temporaire : des crises physiologiques qui sont comme des tournants sur le chemin de la vie : le retour d'âge chez les deux sexes, sorte de retour du flot de la vie, du flot des passions, du flot des souvenirs; peut-être certaines affections mentales telles que la folie circulaire qui stabilisent maladivement les rythmes de la vie. Peut-être la théorie du Retour Éternel de Nietzsche n'est-elle qu'une transposition idéologique de la folie circulaire qui guettait le philosophe dès les heures troubles et agitées de Silva plana.

A ces causes physiologiques il faut ajouter des causes psychologiques, soit causes permanentes, soit causes accidentelles. D'une manière générale, la lenteur physiologique (qui, encore une fois, n'est pas forcément morbide, mais présente souvent des formes morbides) peut déterminer un alanguissement des fonctions psychiques, un ralentissement morbide des fonctions d'association, d'imagination, d'idéation ; affaiblissement du pouvoir idéo-moteur, trait caractéristique du type stagnant défini par M. R. Meunier : « l'être qui demeure et diminue sur place [1] ». — D'autres traits psychiques conditionnent le type nostalgique : la prédominance de la mémoire affective ; la disposition rêveuse ; une diminution de la fonction sélective qui arrête au seuil de la conscience le torrent des images du passé qui tend à y faire irruption, l'envahissement de la conscience par des images inutiles à la vie d'adaptation : par suite une inaptitude relative à la vie pratique.

A côté de ces causes générales, des causes individuelles, accidentelles ou circonstancielles favorisent la récurrence psychique qui constitue l'essence de la nostalgie. Ce sera une grande douleur (douleur de la mère qui a perdu son enfant, qui s'absorbe dans ses souvenirs et ne veut pas en être distraite) ou encore une déception sentimentale, une trahison, une injustice subie : autant de principes de stagnation psychique, d'immobilisation sentimentale. Certaines influences, celles de l'âge, de la saison, de l'heure inclinent au retour en arrière ; en particulier le trouble sentimental qu'un romancier a appelé le « Démon de Midi ». Le retour aux lieux où on a vécu évoque naturellement des images qui font ressusciter dans l'homme mûr l'enfant ou l'adolescent, et sous les nouvelles écritures du palimpseste, font réapparaître le vieux texte occulté. Dans tous ces cas, le ressort psychologique qui joue est l'association par identité de fond émotionnel qui préside à toutes nos complications sentimentales.

*
* *

Pour juger du rôle de l'humeur nostalgique et de son influence sur le bonheur et le succès dans la vie, il faut se reporter à une distinction déjà indiquée : celle d'une récurrence psychique normale, d'une nostalgie morbide, et d'une nostalgie supra-normale. — La

1. R. Meunier, Les Stagnants (*Journal des Débats*, n° du 15 février 1913).

récurrence normale se manifeste par des sentiments tels que le sens historique, le sentiment de la solidarité du passé et du présent; elle affirme et assure la continuité psychique nécessaire à la vie. — Mais la nostalgie devient aisément morbide et se confond avec la stagnation psychique. Le nostalgique, en effet, appartient au type stagnant défini plus haut. Le nostalgique est un lent, du moins un ralenti, un attardé, un retardataire. Victime de son destin, il arrive toujours trop tard. Pour lui l'occasion est toujours chauve. — D'autre part le nostalgique appartient au type passif, contemplatif. Absorbé dans son rêve, il est inapte à la vie d'adaptation. Dans un de ses romans[1], M. Romain Rolland symbolise les deux dispositions : nostalgique et futuriste dans l'âme de deux enfants, le frère et la sœur, qui, après une catastrophe qui leur a ravi leur père et ruiné leur famille, s'éloignent de leur ville natale. Le frère, rêveur douloureux, ne songe qu'à ce qu'il quitte. « Antoinette pensait bien davantage à ce qu'ils allaient trouver; elle se le reprochait; elle eût voulu s'absorber dans ses souvenirs... Elle avait raison de songer à l'avenir; elle avait une vue plus exacte des choses que sa mère et son frère... » En effet, le frère, rêveur nostalgique, sera le faible, l'être désarmé, incapable de se tirer d'affaire; à l'autre reviendra le rôle énergique, le rôle de défense et de protection. — Le nostalgique est un sentimental qui s'enlise dans les marais du passé, qui s'endort sous le mancenillier des souvenirs; ou, assis sur le bord du fleuve, il regarde les amitiés et les amours révolues s'éloigner au fil de l'eau comme des feuilles mortes et disparaître au tournant de la rive. Plus d'un peut-être a dans son passé une vision d'horreur et de dégoût, un *Affrontenburg* tel que celui que décrit Heine et dont l'ombre s'allonge, sur le reste de ses jours. Attardé à son cauchemar, incapable d'autres rêves, il évolue lentement vers la mort du désir, vers le nirvana psychique; c'est un stagnant affectif, un déséquilibré du cœur.

A force de vivre avec des revenants et des fantômes, le nostalgique finit par partager leur inconsistance falotte; il glisse à travers la vie comme une ombre. — Le nostalgique est un mauvais lutteur; il est la proie de qui sait le prendre par son côté faible, le côté sentimental. Il est plus d'une fois l'objet d'une exploitation spéciale qu'on pourrait appeler l'exploitation sentimentale. Femme ou maî-

1. Romain Rolland, *Antoinette*.

tresse le bernera à l'occasion, en escomptant sa faiblesse nostalgique et le bénéfice dû proverbe : « On revient toujours à ses anciennes amours. » Calcul qui n'est pas infaillible, d'ailleurs, en raison même de la formule psychique du nostalgique. En effet sa mémoire affective est tenace pour les mauvais souvenirs comme pour les autres. Dans l'action, le nostalgique est un rêvasseur sans volonté, victime de cette tare psychique que nous avons appelée l'irrésolution rétrospective. Malheur à celui qui parle au conditionnel : « si j'avais fait ceci, si j'avais fait cela... ». Celui qui est promis au succès, le futur maître de l'heure, c'est celui qui parle à l'impératif. — D'une manière générale, les sentiments nostalgiques sont stériles, asthéniques. La nostalgie est mère de la tristesse et de la déception. « Il est souverainement maladroit, dit un romancier, de vouloir revivre les heures écoulées, attendu que sur les choses éteintes il passe un vent froid, plein de tristesse[1]... » La nostalgie exclut la fraîcheur d'âme, exclut la candeur, « cette qualité d'une âme qui ne fait aucun retour sur elle-même[2] ». La rétrospection est volontiers malsaine. « L'homme sain, a-t-on dit, ne sait même pas qu'il a une âme. » Les vedettes, sur la grande scène du succès, ne sont jamais des nostalgiques. Les âmes nostalgiques ne peuvent être des intelligences au droit fil du temps; ce sont des intelligences attardées, celles dont Chateaubriand, — un nostalgique, s'il en fut, — dénonce la tare incurable, « la manie du passé ». — Nostalgie! forme de vie déclinante et humiliée, tu condamnes ceux que tu as séduits à l'insuccès et à la mort lente! Fée mélancolique, malheur à celui que tu as touché de ta baguette malfaisante! Plus d'un t'a maudite sans cesser de t'aimer et de te suivre et l'on conçoit l'anathème qu'ont jeté sur toi les Futuristes.

*
* *

Un problème se poserait ici : La Nostalgie est-elle curable? Le nostalgique peut-il cesser de l'être? Y-a-t-il pour lui un Léthé sauveur? — Ceci rentre dans le problème général de la mutabilité du caractère. — Un tel problème était digne de tenter l'ingéniosité d'un fin observateur de la nature morale. M. A. Gide l'a traité dans

1. R. Kypling, *La Lumière qui s'éteint.*
2. Stendhal, *De l'Amour.*

un curieux roman : *l'Immoraliste*. C'est l'histoire d'un homme qui, à la suite d'une crise physiologique, une grave maladie, fait peau neuve, change de nature. Un nouvel être surgit en lui : étrange, redoutable... L'auteur, d'ailleurs, ne propose pas un exemple à suivre : il décrit simplement une évolution psychologique. — Quant aux remèdes à proposer contre l'humeur nostalgique, ils sont peu nombreux, et, comme tous les remèdes psychiques, plutôt inefficaces. On en trouverait quelques-uns dans l'arsenal futuriste dont nous ferons l'inventaire. Citons ce précepte d'hygiène sentimentale : Ne jamais rien regretter. Et aussi cette devise chère au héros d'un autre roman de M. Gide[1] : « *Passer outre...* » Elle vaut d'être méditée.

Dans l'ordre psychiatrique, on pourrait rappeler la *méthode cathartique* ou nettoyage psychique, employée par les adeptes de l'école de Freud[2]. — Cette méthode s'applique, on le sait, aux troubles causés par une récurrence psychique particulière, par une sorte de rétention au sein du psychisme inconscient d'émotions inachevées, c'est-à-dire n'ayant pu se donner libre cours, se détendre en paroles et en actes au moment des incidents impressionnants. D'où la formule psycho-analytique : Les hystériques souffrent de réminiscences. — La méthode consiste à obtenir du malade, au moyen d'interrogations bien conduites, le récit de ces événements oubliés. L'émotion qui ressaisit alors le malade produirait, selon les adeptes de l'école de Freud, une sorte d'évacuation bienfaisante de son énergie affective « rentrée ». — Il y aurait une sorte d'expulsion des toxines du souvenir. — Il est permis de rapprocher de cette méthode — efficace, paraît-il, dans une certaine mesure, — la confession catholique considérée comme cure psychique, comme traitement dépuratif des consciences, et qui, appréciée de ce point de vue, ferait grand honneur à l'instinct psychiatrique de ses inventeurs, véritables précurseurs des psychoanalystes.

*
* *

Il y aurait lieu maintenant de faire sur le futurisme une étude parallèle à celle que nous avons consacrée à la nostalgie. Il y

1. A. Gide, *Les Caves du Vatican*.
2. Cf. Kostyleff, *Le Mécanisme cérébral de la Pensée* (Alcan, 1914) en particulier les chapitres consacrés à la Psycho-analyse. — E. Régis et A. Hesnard : *La Psycho-analyse* (Alcan, 1914).

aurait lieu de noter des états futuristes, des sentiments futuristes, leurs causes, leur évolution, de distinguer les modes divers de cette forme de sensibilité et d'en signaler les effets. Nous nous bornerons sur ces points à quelques indications.

Les états futuristes — nous en avons énuméré un certain nombre au début de cette étude — sont tous ceux qui nous lancent en avant, qui nous projettent vers l'avenir. Ces états peuvent se caractériser par les traits suivants : rythme vital accéléré, tension nerveuse accrue, rapidité accrue des fonctions cérébrales : association, imagination, idéation; pouvoir idéo-moteur intensifié, éveil des instincts de défense, d'agression, de conquête, de volupté, de proie, de curiosité, de connaissance; sentiments dynamiques : sentiment d'attente : sentiment de l'élan qui s'apprête; acuité du regard qui épie : sensation de légèreté et d'alacrité vitale; sensation du vent frais de la vie qui enfle de nouveau nos voiles. — Tout à l'heure, c'était la nostalgie des départs; maintenant, c'est la joie des départs; joie à laquelle se mêle un grain d'angoisse, mais où triomphe malgré tout le défi à l'avenir, le geste insouciant qui fait la nique au destin. Cette psychologie dynamiste, cette psychologie de vie ascendante s'épanouit dans les violentes et paradoxales attitudes que préconisent M. Marinetti et ses disciples : haine du passé et de ceux qui vivent de l'exploitation du passé (professeurs, etc.); mépris de la Femme, être nostalgique et conservateur; mépris de l'amour qui nous attarde auprès de la femme et brise nos énergies; frénésie destructive des reliques du passé; menaces à l'adresse des bibliothèques et des musées; appel au Tremblement de terre « seul allié des futuristes » : bluff futuriste, au fond de quoi il y a, malgré tout, un fond de sensibilité réelle et intéressante.

Il existe un type futuriste opposé au type nostalgique et dont le signalement serait celui-ci : dynamisme vital toujours sous pression : mémoire affective courte et peu profonde : par contre, mémoire physiologique vive, alerte, ce que W. James appelle « mémoire sauteuse »; besoin de mouvement et de déplacement par opposition au sédentarisme du nostalgique; sentiment du désenchantement du présent par le futur; dédain des calmes bonheurs; horreur de tout ce qui attache, de tout ce qui attarde, de tout ce qui ralentit. — Le type nostalgique appartenait au type

lent et ruminant; le type futuriste appartient au type vif; le nostalgique appartenait au type sentimental; le futuriste appartient au type actif et énergétique. Un personnage du roman de M. Gide : *L'Immoraliste* exprime bien l'état d'âme futuriste : « Regrets, remords, repentirs, ce sont joies de naguère, vues de dos. Je n'aime pas regarder en arrière et j'abandonne au loin mon passé comme l'oiseau, pour s'envoler, quitte son ombre... Toute joie nous attend toujours; mais veut toujours trouver la couche vide, être la seule, et qu'on arrive à elle comme un veuf... Toute joie est pareille à cette manne du désert qui se corrompt d'un jour à l'autre; elle est pareille à l'eau de la source Amélès qui, raconte Platon, ne se pouvait garder dans aucun vase. Que chaque instant emporte tout ce qu'il avait apporté[1]... »

Bien entendu, la distinction de ces deux types : nostalgique et futuriste n'a rien d'absolu. Il peut arriver que le même individu soit nostalgique ou futuriste (Exemple : Chateaubriand, Nietzsche), suivant les variations de sa sensibilité, suivant l'amplitude des oscillations de la folie circulaire qui couve peut-être dans le cerveau de chacun de nous... Qui dira la loi selon laquelle les rétrospectivités et les futuritions se mêlent et se pondèrent dans les âmes?

On pourrait aller plus loin et distinguer des nuances dans la sensibilité futuriste selon qu'elle satisfait l'un ou l'autre des trois grands instincts qui stimulent la vie : Instinct de puissance, instinct de volupté, instinct de connaissance. Il y aura ainsi dans le futurisme une nuance batailleuse, ambitieuse et conquérante (esprit d'aventure, audace, agression); une nuance voluptueuse : recherche passionnée des « promesses de bonheur » (Stendhal); idéal de Don Juan; une nuance curieuse : soif de connaissance, passion de savoir. — Et l'on pourrait peut-être aussi, à l'égard de l'avenir, distinguer une nuance inquiète ou craintive et une nuance intrépide : idéal de Nietzsche : vivre dangereusement.

*
* *

Le Futurisme, comme la Nostalgie, ne s'exprime pas seulement par des états d'âme individuels, mais aussi par des sentiments et des idées qui trouvent leur expression impersonnelle dans les

1. A. Gide, *L'Immoraliste*, p. 174.

littératures et les philosophies. — Voici quelques-uns de ces sentiments : sentiment de l'avenir, avec les nuances que nous venons d'indiquer; — sentiment de la discontinuité du temps; esprit non-historique (Nietzsche); rupture avec le passé, volonté d'indépendance à l'égard du passé; éloge de l'inconséquence (Emerson); la fidélité envers soi-même considérée comme une servitude et un pédantisme; — Sentiment révolutionnaire qu'il faut distinguer de la Révolte. Ce dernier sentiment est, comme nous l'avons expliqué, un sentiment de l'ordre réactif (Nietzsche); une réaction contre le passé; une inacceptation du passé; mais ne se traduit pas nécessairement par une action extérieure qui s'en libérera; ni par une foi dans la possibilité de libération, ni même par une velléité de libération. La Révolte peut rester à l'état de protestation muette, de sentiment intérieur, de ressentiment concentré. Le sentiment révolutionnaire par contre est une volonté positive de renversement de l'ordre établi. La Révolte est tournée vers le passé; la Révolution vers l'avenir. — L'Allemand, peuple nostalgique, n'a pas le tempérament révolutionnaire. Heine se demande quelque part[1] non sans appréhension ce que sera la Révolution en Allemagne, si elle sera sèche ou humide. — Question oiseuse. Il n'y a eu en Allemagne de révolution ni sèche, ni humide. L'Allemand, peuple féodal, peuple passéiste, n'est pas un peuple qui fait des révolutions. L'idée chère à l'esprit allemand, c'est l'idée d'Évolution, *Entwickelung*, non celle de Révolution. — Peut-être convient-il d'ajouter, que l'Allemand, passéiste en ce qui concerne le passé de sa race est volontiers futuriste, c'est-à-dire destructeur, s'il s'agit des reliques du passé des autres races[2]. — Autres sentiments futuristes : En haine du déterminisme inerte et paralysant, sentiment et volonté de liberté; affirmation d'un libre arbitre, d'une initiative créatrice. — Que cette abstraction soit ou non fondée en raison, l'homme qui va agir et qui par là même est

1. H. Heine, *Kahldorf*.

2. Voici la réponse faite par Guillaume II à un noble polonais qui lui demandait de bien conserver les trésors séculaires de la Pologne. « Il faut penser à l'avenir et pas au passé, répliqua l'empereur; l'essor futur de l'Allemagne, son intégrité et sa grandeur occupent dans mon esprit la première place : voilà mon grand trésor à moi; les trésors polonais ne sont que de vieux ustensiles; il ne faut pas trop déplorer leur perte. Polonais, marchez avec moi et l'Allemagne vous fera un bel habit tout neuf, beaucoup plus complet et beaucoup plus confortable que vos vieilles reliques. » (*Journaux du 8 novembre 1915.*)

jeté en avant, tourné du côté d'en avant et non retourné du côté d'en arrière, omet de considérer la série récurrente, la série des antécédents de l'acte qu'il va poser, le déterminisme qui l'engendra et feint de poser cet acte, à l'état d'isolement, d'indépendance, de commencement absolu : sentiment indéterministe, sentiment de la contingence et de l'ambiguïté des futurs; sentiment de la pluralité des possibles dans l'avenir et non plus dans le passé (par opposition à l'état nostalgique et morbide que nous avons appelé l'irrésolution rétrospective). — En haine de l'Identité, sentiment de la diversité irréductible des êtres; sens de l'individualité, de l'unicité; amour du viager, de l'éphémère.

Aimez ce que jamais on ne verra deux fois.

En haine de la rigidité logique et de l'intellectualisme, apothéose de la mobilité, sentiment de la mouvance universelle, des rythmes qui se nouent et se dénouent; (*rien ne boucle*, mot de Secrétan); la phénoménalité, jeu de catégories aberrantes, « *danse de bayadère* qui vient et s'en va ». (M. Chide.)

Comme la même idée, prise par deux biais différents, n'est plus la même idée, l'idée de Science, le sentiment scientiste qui, à certains égards, rentrait dans la sensibilité passéiste, peut aussi, en un autre sens, rentrer dans le point de vue futuriste. L'idée théorique de la science comme explication récurrente était une idée passéiste; l'idée de la science comme puissance pratique et dynamique de rénovation du globe sera une idée futuriste. (Apothéose de la Mécanique, de l'Électricité, chez M. Marinetti); foi au Progrès inconnu; foi dans la richesse infinie, dans les ressources inépuisables de la nature et de la vie.

Il y a une littérature futuriste : littérature extemporanée; notation rapide d'actions rapides; littérature d'action, opposée à la littérature descriptive, au roman d'analyse qui étire péniblement son macaroni psychologique, prohibition des narrations à l'imparfait; dédain des esthétiques régnantes. Stendhal écrit pour la génération qui le lira dans cinquante ans. Recherche futuriste du neuf, de l'originalité à tout prix. Cette originalité n'est pas toujours très bien comprise. M. Marinetti paraît croire que la nouveauté des thêmes : l'automobile, l'aéroplane, les lunes électriques, etc., constitue une originalité véritable. Erreur; l'ori-

ginalité ne réside pas dans le choix de thèmes nouveaux (pour combien de temps?) mais dans la manière de les traiter.

Il y a des philosophies futuristes; aussi vieilles, à vrai dire, aussi archaïques que les philosophies passéistes. Elles vont d'Héraclite à M. Bergson et à M. Chide. Ce sont les philosophies dynamistes et mobilistes.

Et il y a des races futuristes. L'Allemand, avons-nous dit, est nostalgique. L'Italien, le Français sont des peuples futuristes. Méridionalisme de Stendhal et de Bizet; méridionalisme dont s'engouera Nietzsche par réaction contre la lourdeur allemande, la complication et la nébulosité wagnériennes.

∴

Pour juger du rôle et de la valeur des dispositions futuristes dans l'ensemble de l'évolution humaine, on pourrait, comme nous l'avons fait pour la nostalgie, distinguer un Futurisme normal, un Futurisme morbide et un Futurisme supra-normal. — Les dispositions futuristes représentent un des éléments d'une saine psychologie. Nous vivons en avançant, non en rétrogradant. Le mot d'ordre vital est partout : En Avant! — Mais l'Évolution vitale résulte d'un compromis perpétuel entre ces deux termes : le passé et l'avenir, le mouvement et l'arrêt. Le Futurisme anormal ou morbide, c'est la rupture d'équilibre entre ces deux éléments; c'est la frénésie du mouvement vital s'accélérant au delà des limites de la prudence ou de la santé. — Dans une spirituelle conférence adressée aux étudiants et intitulée : L'*Evangile du Délassement* [1], William James met en garde ses compatriotes contre l'excès d'ardeur, de vivacité, de rapidité dans les gestes, contre cette manière d'être trépidante, anxieuse, haletante, contre cette expression hagarde du visage qui résulte d'une vie trop intense, d'un surmenage nerveux, d'une surtension musculaire, où il voit un des traits caractéristiques du tempérament américain. « Les Américains qui restent en Europe assez longtemps pour s'habituer à l'esprit qui y règne, et qui est si peu excitable en comparaison du nôtre, font tous la même remarque en revenant chez eux : les visages de leurs compatriotes leur semblent avoir une expression hagarde,

1. William James, *Aux Étudiants*, causeries traduites par H. Marty.

que ce soit l'inquiétude anxieuse ou la bonne volonté intense qui les anime... » Et W. James conclut par ce conseil : « Vous devriez baisser le *ton* ; car vos visages sont trop expressifs et vous vivez trop intensément les moments vulgaires de la vie. » Un autre exemple de futurisme excessif serait le Futurisme, surtout littéraire, il est vrai, de M. Marinetti et de ses amis. Quant au Futurisme supra-normal, ce serait celui de ces visionnaires de l'Avenir qui, comme Wells, décrivent avant l'heure, dans l'infini du Temps, des orbes mystérieux ou qui, comme James lui-même, appellent de leurs vœux la Nouveauté indéfectible, le renouvellement perpétuel de la vie, « bouillonnement intarissable de faits nouveaux »...

La Nostalgie et le Futurisme rentrent dans les grands rythmes inconnus qui emportent la vie psychologique et la vie universelle. La loi de récurrence est une des plus générales qui existent ; elle domine toute la psychologie zoologique où elle rend compte des lois du dressage et de la genèse des Instincts [1] ; elle est sous-jacente à toute la psychologie humaine. La loi du Futurisme nous porte en avant selon des courbes inconnues, que ce soit le cercle monotone du Retour Éternel ou la spirale à l'infini, ou les escaliers que Piranesi fait tournoyer et plonger éperdument dans les infinis d'ombre. Aussi bien, tous nos symbolismes n'expriment que notre ignorance, notre arrêt hagard devant l'abîme. Le regard humain ne peut embrasser qu'une portion infime des rythmes informulables selon lesquels le Phénix-Univers se détruit et se répare, s'abolit et se renouvelle à travers les multiples naissances et morts des unités éphémères.

GEORGES PALANTE.

1. Cf. Hachet-Souplet : *La Genèse des Instincts*, le chapitre sur la loi de récurrence des associations.

Nos poètes et la pensée de leur temps

(Notes de critique et d'esthétique)

I

Le XVIIIe siècle avait été rationaliste jusqu'à l'excès. Non moins qu'au siècle précédent, on avait donné la primauté à l'intelligence. Le positivisme de Comte ne changea rien à cette situation; le positivisme, du moins, tel qu'il s'imposa avec l'école de Littré ou qu'il fut interprété par les maîtres dont l'enseignement prévalut alors.

Peu à peu, dans le dernier quart du XIXe siècle, une direction nouvelle s'accusa dans la philosophie, ou, plus exactement, dans la psychologie, qui tendait déjà à former l'assise des spéculations philosophiques.

La psychologie s'attacha à montrer l'importance des sentiments; elle attribua le premier rôle à la sensibilité. Une fois engagés dans cette voie, l'empire de la raison se rétrécit même jusqu'à se subordonner, sinon à se soumettre, avec une école devenue puissante aujourd'hui, à la poussée obscure de l'instinct.

Quelque part de vérité que ces doctrines enferment, elles trouvèrent dans la pensée des poètes une réponse originale. Et ce ne fut point la critique subtile des opérations de l'esprit; ce ne fut point le départ des deux natures de l'homme, de l'intellect et du sentiment, qui intéressa véritablement les artistes et les poètes : mais ils trouvèrent ou crurent trouver dans la nouvelle psychologie une ouverture sur le monde métaphysique; elle rouvrit devant eux ce palais enchanté de la rêverie et de l'imagination dont le rationalisme avait menacé de leur interdire à jamais l'accès.

Cette psychologie, d'ailleurs, leur instinct d'artiste l'avait devancée; ils la reconnurent plutôt qu'ils ne la suivirent; et ce fut d'un même mouvement que les philosophes et les poètes s'enga-

gèrent, selon les caprices de leur curiosité, dans ces sentiers quelque temps infréquentés.

Les uns, parmi les poètes, rêvèrent bientôt d'une poétique nouvelle qui correspondrait aux besoins de la pensée symbolique et permettrait de s'affranchir de la tyrannie des règles, ou peut-être du sens commun, pour s'élever à une sorte de communion de l'âme humaine avec l'âme des choses. Les autres revinrent simplement au symbolisme religieux, à la discipline du mysticisme chrétien; ils retrouvèrent, dans la tradition catholique, la beauté de l'art, l'exaltation du génie. Ce fut, pour tous, comme un geste de défense contre cette angoisse du néant et de la mort dont l'accent douloureux marque plus d'une fois la poésie de leurs prédécesseurs.

Le sentiment, est-il besoin de le faire remarquer, a toujours tenu la première place dans la poésie. Il n'est pas jusqu'aux pièces où le poète se réclame de la seule raison qui ne laissent paraître la sensibilité de l'artiste comme le *primum movens* de sa pensée logique.

Cela est particulièrement vrai de la poésie romantique dans toutes les littératures, en Angleterre et en Allemagne comme en France : le romantisme, dirions-nous, a signifié, bien avant la venue des symbolistes, une sorte d'insurrection contre la régence de l'intellectualisme.

Ne croyons point pour cela que la poésie ait devancé le mouvement de la philosophie, ni même qu'elle l'ait préparé; elle n'a fait que fournir à l'école psychologique moderne une confirmation et un exemple.

Si la psychologie, en effet, a édifié une nouvelle théorie des sentiments, elle ne l'a pu faire qu'en demandant des preuves à cet intellect dont la dite théorie ruinait la toute-puissance. Pour les poètes, au contraire, le sentiment, c'est-à-dire cet ensemble d'impulsions de l'âme, de tendances héritées ou de croyances transmises qui en constituent le fond, substituent le raisonnement proprement dit; et ces deux procédés diffèrent l'un de l'autre autant que l'œuvre du savant diffère de l'œuvre de l'artiste.

Il suffirait de nous représenter en un tableau rapide l'œuvre poétique du XIXe siècle pour rendre plus sensible cette vérité. Ainsi les thèses de Hugo, si nous l'acceptons pour le plus retentissant

de nos poètes « penseurs », ne sont guère, à bien voir, que des préjugés du sentiment; ses idées sont des passions : elles ne se fondent point sur un travail logique, mais sur des aversions et des désirs, sur des ressentiments et des colères. Et ce n'est pas le fait le moins curieux de notre histoire littéraire, que ce poète ait perdu plus qu'aucun autre et paraisse le plus diminué aux yeux des générations présentes, en suite même de son effort à tirer d'émotions ordinaires de voyantes affirmations sociales et religieuses : son œuvre en garde pour nous une froideur, je ne sais quoi de faux et de forcé qui nous lasse.

II

Romantiques, Parnassiens et symbolistes : tels sont les groupes principaux en lesquels on classe d'ordinaire nos poètes du XIXe siècle. Ces groupes se fonderaient uniquement, juge-t-on, sur des qualités de métier, sur des différences dans la technique du vers. Ils correspondent encore, si je ne me trompe, à quelque direction de l'esprit et ne sont donc pas sans rapport avec les variations de la pensée philosophique.

Si le romantisme marquait une réaction contre le XVIIIe siècle, il n'en avait pas moins reçu l'ébranlement; il en avait hérité le doute religieux, l'incertitude morale. Les négations tranquilles de leurs devanciers, qui les heurtent, contribuent à faire des poètes nouveaux des révoltés.

Dans les choses sociales, l'ébranlement n'a pas été moins profond : les romantiques restent pourtant les fils de la Révolution, alors même qu'ils la détestent ou qu'ils puisent leur inspiration dans des sentiments que la folie révolutionnaire semblait avoir abolis.

L'art demeure, quoi qu'on fasse, une puissance conservatrice. Et, de cette vérité, en dépit de l'apparence, le romantisme porte témoignage. Il oscille entre une foi positive qui s'éteint et une foi vague qui subsiste sans se préciser. D'autre part, l'extension de l'esprit scientifique aux recherches historiques lui a inspiré une curiosité favorable à cette résurrection des âges anciens où il se complaît. Et c'est à la fois une espérance du lendemain et un regret de ce qui n'est plus, de la religiosité et de l'impiété, de la confiance et

du désenchantement, une sorte de désaccord de l'âme et de l'esprit, qui se traduit par des cris, par des malédictions, par la prière ou par le blasphème, par une sérénité que l'on feint ou par une outrance de passion dont on fait montre.

Spiritualisme et déisme, ces deux traits marquent ensemble, plus ou moins fortement, Lamartine, Hugo, Musset, Vigny, Barbier, Gautier lui-même, jusqu'à Baudelaire. La philosophie a pu broder des variations sur le thème chrétien ; ce thème n'en subsiste pas moins à peu près intact. La position d'indifférence religieuse propre au positivisme ne s'accusera qu'avec les Parnassiens et quelques autres successeurs des romantiques.

Les Parnassiens affectent de demeurer impassibles; ils se défendent de toute passion ou même de toute foi religieuse; il semblerait que leur intérêt s'arrête à la sonorité des mots; ils sont les dévots de la forme, les ciseleurs de la poésie. Alors, cependant, que le philosophe conserve sa tranquillité d'âme dans la négation ou l'abstention, le poète éprouve un sentiment d'angoisse dans le naufrage des croyances anciennes : il a parfois comme le vertige du néant, et c'est là l'aboutissement du doute sentimental qui s'est mis à l'école de la critique.

Relisez Leconte de Lisle et Léon Dierx. Comparez encore, dans le camp des romanciers, à la bonne humeur de Dumas le père, au génie robuste de Balzac, le pessimisme sec et laborieux de Flaubert, la brutalité repoussante des naturalistes.

Auprès ou à la suite des poètes qui sentirent avec douleur ou avec orgueil le frisson du non-être, il en fut d'autres qui s'accommodèrent du doute comme d'une solution ou qui se consolèrent à philosopher : tel Sully-Prud'homme à l'exemple de Sainte-Beuve. D'autres restèrent des croyants, comme Laprade, ou retournèrent au catholicisme, comme Coppée. D'autres trouvèrent un apaisement à se baigner dans les vieilles légendes : et c'est une douceur du regret avec Brizeux, avec Hégésippe Moreau, avec Vicaire. D'autres enfin, reprenant une voie qui n'a jamais été désertée, retourneront, avec Samain, au paganisme poétique de Chénier.

A peine quelques-uns, et Jean Lahor est de ceux-là avec Leconte de Lisle, ont-ils acquis une connaissance directe des philosophies de l'Inde ou de la métaphysique allemande. Leur pessimisme n'est pas le lourd pessimisme de doctrine d'un Schopenhauer, d'un

Hartmann, d'un Bahnsen ou d'un Mainländer; c'est le même pessimisme de sentiment dont la plupart des grands chantres de l'humanité nous ont fait entendre, à leur heure, l'accent tragique ou profond.

De cet accent nous retrouvons quelques notes dans Bouilhet, dans Soulary. Comment ne pas reconnaître aussi le « Dieu sensible au cœur » de Pascal dans ce cri de Rodenbach : « C'est par le cœur qu'on apprend Dieu! » Parole reprise par l'apologétique moderne, qui enferme déjà les « postulats » de Kant, ou qui, du moins, en donne le sens avec éloquence.

C'est une sorte de marche, coupée de retours et de détours, qui mène du doute uni à la foi au doute cru et bientôt acerbe, puis à la négation et à l'indifférence. C'est un conflit d'aspirations et de volontés contradictoires, et l'œuvre des poètes nous laisse voir, dans ces batailles de notre pensée philosophique, la trace du lent travail qui a troublé ou transformé la société humaine depuis quatre siècles [1].

III

Le mot de « naturalisme », qui venait tout à l'heure sous notre plume, dénonçait la soumission de l'école littéraire qui s'en para aux étroits fervents d'un matérialisme scientifique aujourd'hui passé de mode. Le mot de « symbolisme » s'oppose en quelque manière à celui-là, et c'est à une direction différente de l'esprit de raisonnement que se rattachera cette nouvelle poussée de l'âme poétique.

Le symbolisme n'offre au premier regard, en ses divers groupes, qu'une réforme prosodique, une réforme des moyens d'expression; réforme qui s'étend néanmoins jusqu'à signifier le mode de retentissement de toute connaissance et de toute émotion dans l'âme du poète.

L'âme de chaque poète garde, d'ailleurs, sa note particulière. Sa croyance n'est pas forcément intéressée par le symbolisme, et ce sont des figures bien distinctes que celles des tenants assez nombreux de cette école.

1. Des *Esquisses particulières* apporteront à ce rapide tableau des développements et des justifications qui n'avaient pas ici leur place.

A vrai dire, leur poétique reste flottante : elle s'évanouit à mesure qu'on s'efforce à la préciser: elle marque une tendance, et ne réussit pas à être une doctrine. Il se pourrait, malgré tout, que ce mouvement symboliste si désordonné, si diffus, s'apparentât encore par quelque lien caché à la domination de l'esprit scientifique, qu'il se présentât comme une sorte de choc en retour de la méthode des sciences, tout inégale que soit la valeur des procédés; et ce rapprochement, qu'on croirait d'abord paradoxal, enferme pourtant une part de vérité.

Le propre de la métaphore, et de toute comparaison poétique, est de rapprocher des séries de faits, qui sembleraient n'avoir rien de commun ensemble, non point par un lien de cause à effet, selon la méthode des sciences, mais par un lien affectif, quelle que soit la nature des faits groupés par l'image. Le symbolisme n'est qu'une extension de ce procédé; le poète symboliste vise à faire passer dans le mot, dans une certaine disposition des mots ou dans le choix des figures, une signification affective ou métaphysique; le rapport qui le frappe et qu'il veut rendre s'établirait entre un état subjectif, personnel, et un fait extérieur qui le traduirait de quelque façon plus ou moins mystérieuse.

Si l'on veut bien remarquer que les signes et les symboles reviennent, dans tous les cas possibles, à la traduction d'un fait en termes d'un autre fait, il apparaîtra clairement que le symbolisme, comme les poètes l'entendent, n'est pas si radicalement différent qu'on le croirait d'abord du symbolisme scientifique, qu'il n'en diffère que par la nature de l'analogie invoquée : qu'il est, en un mot, un simple état d'un procédé de l'esprit qui est aussi celui des hommes de science.

Toute la symbolisation mythologique, — à laquelle vient se rattacher la science primitive, dès qu'elle remonte à quelque cause animée ou personnelle des phénomènes, — nous offrirait le passage du mode poétique au mode scientifique, et comme l'intermédiaire des deux types que revêt le symbolisme, ou, si l'on préfère, l'imagination symbolique.

La séduction des recherches de la psychologie, qui ouvraient un jour sur les mystères de l'âme, devait conduire les poètes à élargir le procédé de figuration qui leur est spontané; elle inspira à quelques-uns l'ambition d'exprimer par ce moyen un « système de

connaissances » nouveau, d'atteindre ainsi à une signification qui ne serait pas inférieure à celle du symbolisme scientifique, qui la dépasserait plutôt et nous donnerait enfin la plus haute révélation où le génie humain puisse s'élever.

Ambition extrême, si l'on en juge surtout par les résultats, mais qui s'accuse, quoique assez confusément, dans les théories formulées par les poètes eux-mêmes.

Transfiguration artistique, écrit Mallarmé, d'un état d'âme complet; au-dessus des insuffisances, des banalités, des à peu près de la prose, au-dessus de la brutale netteté du verbe, pour faire de la poésie un langage d'essence surhumaine.

Rythme fourni au poète, déclare Verhaeren, par un ébranlement intérieur, une dynamique spéciale, hors de toute règle consacrée : « Le but immédiat du poète est de s'exprimer; le but médiat, d'atteindre le beau. »

« Humanisme », avec Fernand Gregh. Synthèse, « suggérer tout l'homme par tout l'art », avec Charles Morice. Synthèse qui devient syncrèse, pour Adolphe Lacuzon : « intégralisme ».

Suggestion progressive, nous dira Francis Vielé-Griffin, à laquelle s'ajouterait le prestige d'une harmonie, dans la conduite du poème et la sériation des images, aussi bien que dans la plénitude et l'enchaînement mesuré des sons. Triple courant, subconscient, activité mentale, continu, devant prêter à la poésie une importance capitale et universelle.

Avec René Ghil, s'annonce l'exécution d'une œuvre copieuse, qui serait une « unité », non pas un recueil : genèse transformiste; l'Être humain en tant qu'individu; puis, reprenant le processus vital à travers l'embryogénie, synthèse des expériences de l'homme...

Au symbolisme proprement dit a succédé une « renaissance idéo-réaliste ». A la réforme qui semblait ne toucher que la façon s'ajoute une réforme qui prétend à changer l'étoffe. La théorie scientifique en faveur, ou, si l'on veut, l'illusion philosophique, se glisse dans le cerveau des derniers poètes : Nietzsche, Tolstoï, y voisinent avec Pasteur. La poésie finirait à une sorte de *De naturâ rerum*, transcrit cette fois en émotion psychologique.

Les premiers symbolistes, il est vrai, ne viennent pas jusque-là. Plusieurs même font défection en route. Tel Verlaine, qui sacrifie ses formules à l'émotion immédiate et naïve de son cœur. Tels

Henri de Régnier, qu'on vit s'éloigner peu à peu de Mallarmé pour se rapprocher de Hérédin et des Parnassiens; Jean Moréas, qui renia ses premières œuvres et finit par dire, après avoir traversé le décadentisme, le symbolisme, le romanisme : « C'est dans Racine que nous devons chercher et les règles du vers et le reste. »

Le besoin de faire du nouveau a suscité, en tous temps, des changements dans la poétique. A ce besoin qui pousse chaque jeune génération à se distinguer en quelque manière de celle qui la précéda, s'est jointe chez quelques novateurs cette ambition extraordinaire que nous avons dite. Rien ne saurait modifier, toutefois, les conditions essentielles de l'art, et beaucoup paraissent l'avoir oublié, soit qu'ils aient fait bon marché de la métrique sous le vain prétexte de la perfectionner, soit qu'ils aient employé leur imagination symbolique à produire une sorte de dogmatisme qui s'exprimerait en langage de poète. Leurs vers arrivaient à une façon de prose obscure et raboteuse, quand leur symbolisme tournait à une caricature du procédé intellectuel.

Quelle distance de ce symbolisme à celui d'Alfred de Vigny dans son *Eloa*; ou, tout récemment, d'Iwan Gilkin dans son *Prométhée*!

Nous n'avons point, avec les vrais poètes, le symbole assez puéril que l'on chercherait dans le son ou dans la figure du mot, et qui n'est tel que pour son inventeur, mais le symbole plus large, le symbole éternel des grands artistes, ceux qui découvrent dans les choses le sens supérieur de la vie, ceux qui perçoivent au plus profond de leur être les correspondances secrètes ou les contradictions douloureuses de l'homme et de la nature. C'est affaire de tact et de mesure que d'arrêter le symbole au degré où il risque de s'évanouir, de le chercher dans la région des idées et des faits où il est possible de le saisir et de le laisser entendre[1].

IV

Individualité, d'une part, et d'autre part influence de la pensée sociale, ces deux faits ont même réalité : ils s'accompagnent nécessairement, sans se confondre. L'individu reste, selon nous, le principal acteur; le milieu ne lui fournit que le cadre ou l'occasion.

1. Voyez quelques passages de mon article, *Signes et symboles*, in *Revue philosophique*, janvier 1913.

Art et poésie, c'est « expression du sentiment » : et le sentiment est ce quelque chose qui ne change pas ou qui change le moins dans l'homme.

Les formes extérieures de la beauté importent moins à l'artiste que la recherche même du beau. La technique se modifie, non pas très profondément, d'ailleurs, grâce au travail de l'artiste sur les éléments constitutifs de son art, et par un mouvement de son âme qui ne dépend de l'action sociale que d'une manière secondaire, cette action demeurant variable et soumise à la forte volonté des grands artistes créateurs.

Trouverons-nous entre nos poètes, si nous les suivons au cours du dernier siècle, d'autre lien vivant, continu de l'un à l'autre, que cette recherche de l'expression, cet appétit des belles formes, par quoi les émotions constantes de notre nature nous apparaissent indéfiniment nouvelles ou rajeunies? La teinture philosophique, la couleur sociale, reste chose accessoire. La religion elle-même n'offre à la sensibilité du poète qu'une sorte de thème, une manière de squelette que son art vêtira de chair et animera de cette vie propre qui est la beauté.

Évolution, tradition : il ne faut pas voir sous ces mots deux forces contraires. L'évolution, c'est la tradition interprétée par un artiste nouveau; c'est une autre expression de la beauté, une expression personnelle de l'émotion, relevant indirectement de la société, je l'accorde, mais directement de la psychologie du poète. Et cette psychologie ne connaît ni le temps ni le lieu; ou plutôt, elle garde des traits permanents sous les dissemblances apparentes, secondaires, qui lui viennent de chaque société.

Si l'évolution n'est pas sans rapports avec le type social, il convient de définir en quelle mesure et de ne pas exagérer la part qui revient à l'influence collective. Celle-ci s'exerce, sans nul doute, avec efficacité; mais la force d'évolution reste chose interne et qui relève en premier lieu du génie propre de l'écrivain.

Gustave Lanson[1] ne s'en est point avisé, je pense, quand il a distingué une phrase Louis XIII, une phrase Louis XIV, bref, une succession des styles, dont il nous donne une fort juste analyse, mais une explication qui me semble erronée.

Il est difficile d'accepter que ces faits de transformation du lan-

1. *L'Art de la prose.*

gage écrit seraient dus à une sorte de transformation mentale correspondante, et propre à caractériser chaque régime social, qui aurait conduit les écrivains de la recherche du lien logique aux liaisons légères et faciles, du mot général au mot particulier, de l'image abstraite, convenue, à l'image pittoresque, de l'esprit à la couleur, etc. J'estimerais plutôt que les hommes de science, les génies clairs et positifs, les Descartes, les Pascal, plus tard les d'Alembert, les Cuvier, ont poursuivi dans leur langue certaines qualités de précision constantes, alors que les orateurs de la chaire s'attachaient à d'autres qualités ou que les purs littérateurs se faisaient, en obéissant chacun à sa nature particulière, un style autrement entendu et construit en vue d'émotions d'un autre ordre. Le fond même de l'écrivain, c'est-à-dire sa nature de penseur ou de poète, d'orateur, de critique ou d'historien, apparaît une valeur plus ferme, en dépit de certaines différences, que la thèse de Lanson ne le laisse supposer. Il est des caractères de nature qui persistent à travers les âges et ne dépendent guère du lieu et du moment.

La raison de ces « phrases successives », dont Lanson étudie le mécanisme, m'apparaît plus simple, plus directe : je la trouve liée au développement de la langue elle-même.

L'étude des langues classiques passionne les hommes de la Renaissance. Le latin sort des cloîtres; une classe lettrée se forme; philosophes et savants commencent, avec Descartes, à écrire en leur langue vulgaire, parce qu'ils ont l'ambition d'être compris de plus de lecteurs : mais ils s'appliquent à faire passer dans la phrase française les qualités de la langue latine, qui restera leur premier modèle. Travail que nous suivons dans Rabelais, dans Montaigne, et d'où sortiront précisément cette phrase Louis XIII, cette phrase Louis XIV, solidement enchaînées l'une et l'autre et chargées de conjonctions, que les écrivains plus purement artistes ou plus personnels, comme Pascal, La Bruyère, ne tarderont point, d'ailleurs, à alléger, à couper, à rendre mordante et vive.

Tel l'écolier qui se plie à faire sa version latine répète la même épreuve : sa phrase est longue, avec des attaches dures ou traînantes; l'étude, la pratique seule, à la condition qu'il ait quelque sentiment de la beauté du langage, l'amènera à la libérer de ces entraves.

Je veux que le XIXe siècle se distingue par le style « artiste »,

par la couleur, par l'image. Mais comment ne pas voir que l'accumulation, trop souvent puérile, des notes de couleur, ne laisse plus à la fin qu'une impression diffuse ou terne? Ainsi des tons que le peintre mélangerait imprudemment sur sa palette et qui ne donneraient plus, sur la toile, qu'un gris sale.

Cet abus des adjectifs, où se laissent entraîner certaines littératures, prouverait plutôt qu'elles ont perdu cette qualité de la jeunesse qui prête tant de saveur à nos premières lectures, cette faculté d'imaginer sur le mot, de laisser au mot son plein sens, sa fécondité. Il ne faut pas, pour peindre et faire voir, tant d'artifices aux poètes primitifs.

Plus encore, nous inclinerions à croire que cet abus de l'adjectif signifie un abaissement du pouvoir de création. L'image simple et forte dénote un tempérament plus puissant que l'image cherchée dans les nuances. Une littérature qui se confine à peindre ne tarde guère à devenir autant haïssable qu'une peinture qui se bornerait à illustrer la littérature.

V

Que trouvons-nous, dans nos poètes de la période romantique, que nous puissions tenir, soit pour la qualité fondamentale qui les fait ce qu'ils sont, soit pour l'apport du milieu, de la collectivité?

Ce qui leur vient du milieu, c'est le ton général de leur pensée, les thèmes religieux ou sociaux sur lesquels s'exercera l'esprit poétique, les sentiments éveillés par la tourmente révolutionnaire et par l'épopée napoléonienne, un patriotisme inquiet et jaloux qu n'exclut point les rêves de paix légués par le siècle précédent avec nombre d'idées que le romantisme recueillit et accommoda à sa façon.

Où s'accuse, au contraire, la personnalité de chacun, c'est dans la manière de traiter ces thèmes, c'est dans la réaction particulière de la sensibilité, dans la proportion où les états affectifs s'allient, dans le poète, aux caractères intellectuels.

Encore devrions-nous, selon les sociologues rigoureux, réserver la part de la collectivité en ce qui concerne les formes mêmes de la poésie, ou proprement la « technique », au sens large d'étalon d'art consacré et imposé.

Il serait excessif de prétendre que les romantiques ont créé de toutes pièces la poésie lyrique en France. Ils l'ont fait prédominer, ils l'ont renouvelée, enrichie, portée à la perfection. On se rappelait Villon, Ronsard, Gilbert, Malfilâtre étaient d'hier. André Chénier entrait dans la gloire. La tendance était marquée : elle prit plus de force par l'individualisme très accusé des générations nouvelles, par la toute-puissance que l'on commençait d'accorder à la passion, par l'intérêt qui s'attachait à la nature, par l'esprit critique, enfin, qui agit alors comme un excitant sur le cerveau des poètes, des romanciers et des dramaturges.

Quoi qu'ils aient reçu de leurs devanciers, ce qui reste bien à nos poètes romantiques, et particulier à chacun d'eux, c'est l'invention ou le choix de leurs rythmes et l'âme qui les vivifie. On ne conçoit guère Lamartine écrivant le *Mardoche* ou la *Namouna* de Musset, ou Musset l'*Ode à la Colonne* de Hugo. Alors même que l'inspiration est plus voisine, personne n'attribuerait à Hugo *Les Vieux de la vieille* de Gautier, à Musset *Le Lac* ou *L'Homme* de Lamartine, à celui-ci *Les Nuits* ou *L'Espoir en Dieu* de Musset. Quelle différence des chansons de ce dernier, que ce soit *Fortunio* ou *Mimi Pinson*, aux pièces analogues de Hugo!

Véritablement, si la technique est affaire de contrainte sociale, la contrainte semble bien peu rigoureuse, à voir la variété des formes et des moyens, et l'étude de nos poètes nous conduirait plutôt à relever l'action de l'individualité créatrice contre la fiction de l'être collectif et la domination exclusive du milieu social.

Cette étude ne serait-elle pas plus probante encore, si nous la poussions jusqu'aux poètes qui ont suivi les romantiques? Nous avons montré leur indépendance de pensée. Leur indépendance de facture n'est pas moindre. Les uns ont tenté de revenir à l'assonance. D'autres ont essayé des coupes originales, sinon étranges [1]. L'artiste n'a rencontré d'autre obstacle à ses innovations que les lois mêmes de la mesure propres à son art [2].

Poètes de toute école, romantiques et Jeune-France, Parnas-

1. Richepin a employé, non sans succès, les vers de 9 et de 11. Ces vers ont été négligés, parce qu'ils sont moins flexibles et ne souffrent guère, semble-t-il, que la répétition d'une même mesure. Voyez *Mémoire et imagination*, 1re partie, chap. I.

2. Voyez mon article, *Valeurs d'art*, in *Revue philos.*, mars 1914.

siens, décadents et symbolistes, ils appartiennent tous, sans conteste, à leur pays; ils ont derrière eux une grande littérature et ne sauraient se séparer complètement de leur tradition. Mais ils ne sont pas les mêmes hommes que ceux d'hier; cette tradition, ils l'interprètent avec liberté; cette langue qu'ils ont reçue, chacun d'eux l'invente à nouveau en la parlant.

Le sociologue ne connaît, lui, que le fait solidifié, durci, relativement permanent. Pour le psychologue, au contraire, tout flue, tout évolue et change sans cesse, idées, sentiments et actions. La contrainte sociale n'emporte, envers l'art, qu'une détermination lointaine et lâche, dont l'artiste se joue dès qu'il vit et crée, et même sans le savoir.

LUCIEN ARRÉAT.

Notes et Documents

SUR LA MÉGALOMANIE ET SUR L'AME COLLECTIVE

I

Depuis la guerre, le mot *mégalomanie* est employé à tort et à travers par les personnes les moins averties du sens réel du vocable. Je me propose de jeter un coup d'œil rapide sur l'évolution du terme, sa valeur psycho-pathologique et son application aux collectivités.

Les auteurs anciens comprenaient le délire de grandeur dans une forme de mélancolie. Dubuisson (1816) le désigna sous le nom de *monomanie*, mais c'est Esquirol qui fit admettre cette dénomination. Il définit la monomanie : « une affection cérébrale chronique, sans fièvre, caractérisée par une lésion partielle de l'intelligence (monomanie intellectuelle), des sentiments (monomanie affective) ou de la volonté (monomanie instinctive) [1] ».

L'expression de monomanie ayant paru à Dagonet [2] peu exacte et pouvant entraîner une confusion regrettable, il lui substitua le terme — déjà proposé par d'autres auteurs — de *mégalomanie* : « affection mentale caractérisée par l'exagération du sentiment de la personnalité d'où résulte la surexcitation expressive des facultés et des sentiments, des impulsions violentes, énergiques et une attitude caractéristique ». La dénomination de monomanie sembla à Dagonet pouvoir être réservée pour désigner « quelques affections, fort rares, des délires impulsifs partiels et véritablement restreints [3] ».

La mégalomanie apparaissait donc comme une espèce distincte de monomanie; c'était, en somme, la monomanie ambitieuse et orgueilleuse d'Esquirol.

Foville [4] adopta d'abord le terme, mais plus tard il reconnut que la mégalomanie ne doit pas être classée parmi les monomanies; ce n'est pas une monomanie, car le délire est très complexe, très étendu; ce n'est pas une vésanie distincte, une entité pathologique à part, car elle fait partie d'une maladie dont elle ne constitue qu'une phase,

1. *Des Maladies mentales*, t. II, p. 2, P., 1838.
2. *Nouveau Traité des maladies mentales*, p. 263, P., 1876.
3. *Ib.*, p. 171.
4. *Étude clinique de la folie avec prédominance du délire des grandeurs*, p. 333, P., 1871. *Annales médico-psychologiques*, 1882, 6e série, t. VII, p. 30 et suiv.

qu'un degré avancé d'évolution. Selon Foville, la mégalomanie appartient tout entière à l'histoire de la lypémanie partielle avec prédominance d'hallucinations et d'idées de persécutions; elle est le plus haut degré de systématisation délirante auquel parvienne le délire des persécutions.

Cette théorie nosologique, indiquée déjà — en partie — par Morel, a été favorablement accueillie par la plupart des auteurs français.

La mégalomanie, forme de lypémanie partielle, régna pendant assez longtemps. Il ne peut être question ici de passer en revue les variations, peu nombreuses d'ailleurs, que le terme a connues. De nos jours, il a presque disparu du vocabulaire spécial et est allé rejoindre dans sa retraite linguistique le mot *monomanie*.

On le trouve chez Régis, devenu *mégalo-mélancolie*. Appliquant *mégalomanie* au persécuté ambitieux, il constate que « mégalomanie est un mot heureux à condition toutefois qu'on n'attache aucune signification au terme « mane » puisqu'il ne s'agit en rien, ici, de monomanie [1] ».

Je ne vois pas *mégalomanie* dans le substantiel *Manuel de psychiatrie* (1903) de Rogues de Fursac, ni dans les précieux *Éléments de sémiologie et clinique mentales* (1912) de Chaslin.

Les aliénistes sont actuellement à peu près d'accord pour affirmer que le délire ambitieux n'est pas exclusif à une forme spéciale d'aliénation, mais qu'on le rencontre, au contraire, associé aux affections mentales les plus diverses, il s'observe généralement dans certains états maniaques, il entre dans la catégorie des paranoïas de Kræpelin et même assez facilement des psychasthénies de Janet.

On crut pendant longtemps que le délire ambitieux se rattachait exclusivement à la paralysie générale, mais aujourd'hui, il est à peu près reconnu que fixe, cohérent, systématisé, le délire ambitieux peut exister en dehors de la paralysie générale.

J'estime même qu'il se rencontre beaucoup en dehors des murs des asiles d'aliénés, parmi les névropathes vivant en liberté. Il existe pour le désigner un terme courant, qui n'est ni monomanie, ni mégalomanie, un terme usuel, banal, mais dont le sens est net et clair, et qui mériterait d'attirer l'attention des psycho-pathologistes, c'est le mot *arrivisme* qu'on pourrait définir : ambition sans scrupules, désir de se mettre en évidence, de s'imposer, de jouer un rôle, de dominer. Cette infirmité psycho-morale, qui touche à la démence, sévit dans toutes les classes, dans tous les groupes sociaux, chez les politiciens, chez les intellectuels, chez les hommes d'affaires, elle n'épargne guère les têtes couronnées : l'obsession est la même, seul le terrain de son activité diffère.

L'arriviste est plus qu'un ambitieux sans scrupules, c est un psychomalade qui rapporte tout à lui et qui, pour arriver à ses fins d'exhi-

1. *Précis de psychiatrie*, 5e éd., p. 475. P., 1914.

bition ou de domination, est capable de tout et ne choisit pas ses moyens.

Ce qui distingue l'arriviste de l'ancien « mégalomane » des asiles, c'est qu'il ne se borne pas, comme ce dernier, à se complaire dans des pensées de grandeur, mais qu'il cherche à les réaliser.

L'ambition chez certains arrivistes est tellement puissante qu'elle étouffe la voix de la raison et aboutit à l'infraction de toutes les conditions normales de la vie familiale, sociale, souvent internationale.

Si l'on constate de l'irrégularité dans les fonctions sensitives et intellectuelles des arrivistes, il n'est pas rare d'en rencontrer qui sont loin d'être bornés au point de vue de l'intelligence, il y en a de très cultivés, mais ils n'atteignent jamais à la puissance créatrice, ce sont des imitateurs. Même dans la réalisation de leurs idées fixes, chacun d'eux imite quelqu'un.

II

Le terme *arriviste* est-il applicable aux collectivités? Oui, comme le vocable *mégalomane*, si l'on identifie une collectivité avec une unité organique. Pour moi, un *organisme collectif* est une fiction, une figure de rhétorique. *A priori*, je ne crois pas à l'âme collective, à la conscience collective. Groupe social, public, foule ne sont que des agrégats d'individus qui subissent l'influence d'un meneur, c'est-à-dire d'un autre individu dont la volonté, souvent morbide, est plus forte que leurs volontés réunies, psychologiquement diminuées par la force même de leur union. *A priori*, un peuple est un agrégat de foules plus ou moins organisées et reliées par une unité de certains usages et coutumes.

Toute foule — religieuse, politique, esthétique — n'accomplit que les actes qu'on lui impose ou suggère. Les foules peuvent s'entretuer ou danser en rond, avec le même entrain et la même conviction, tout dépend de l'impulsion qu'elles subissent.

Si la foule est conduite par un arriviste affamé d'orgueil et de domination, elle peut à son tour être subjuguée par l'idée de force et de domination. Pour devenir dieu, l'arriviste peut parfaitement suggérer au peuple dont la puissance est nécessaire à la réalisation de son obsession, de se considérer comme une race d'élus.

Cela lui est d'autant plus facile que des qualités effectives ne lui sont pas du tout indispensables pour objectiver son idée fixe. La psychologie peut déjà admettre comme un fait acquis que le prestige décoratif, le prestige des mots, le prestige extérieur a plus d'influence sur les foules, sur toutes les foules que le prestige de l'intelligence. Les collectivités, petites ou grandes, sont rarement, très rarement gouvernées par des individus supérieurs. Prenons les événements actuels, sinistres et grandioses, par qui sont-ils conduits? par des hommes supérieurs?

L'homme supérieur ne cherche ni à gouverner, ni à dominer, ni même à se faire valoir, il aspire à produire, à créer, c'est sa tâche, la marque de sa supériorité. Les collectivités et ceux qui les composent ont en horreur les hommes supérieurs.

L'âme collective est une image utilitaire, une expression très commode pour désigner l'ensemble des traits qui caractérisent une foule, mais ce n'est qu'une fiction, du moins je le croyais jusqu'à présent. Car la guerre, qui nous a déjà donné tant de leçons, bouleversé nos croyances et nos illusions, pourrait bien finir par modifier, dans une certaine mesure, nos idées sur la psychologie collective.

La France, par exemple, offre en ces moments un spectacle excessivement curieux. Nous n'y trouvons aucun des traits qui spécifient les foules dans des circonstances déterminées : agitation incohérente, immodération dans les paroles et les gestes, mouvements automatiques, surexcitation ou dépression, crédulité excessive ou négation, hypertrophie d'orgueil, présomption, arrogance, tendances destructives, évanouissement de toute personnalité consciente.

Par contre, nous constatons tous les traits qui caractérisent un individu dit normal et conscient : calme, pondérance, dignité, sentiment motivé de légitime défense, désir de l'ordre, conviction que seuls le silence et l'union créent et agissent, sagesse dans le sens antique du terme, lucidité non exempte de mysticité et d'émotion contenue, non dépourvue d'angoisse légitime, naturelle, angoisse d'individu dont toutes les vibrations sont concentrées et toutes les idées dirigées vers un seul et unique but. Autres traits, tout à fait rares chez les collectivités : patience, endurance, persévérance, bonne humeur, union indissoluble.

On pourrait m'objecter que cette union est d'ordre plutôt moral que psychologique. Je répondrais qu'il n'y a pas de fait moral sans bases psychologiques.

Comment expliquer ce rare phénomène de psychologie collective? Pour bien l'étudier et l'apprécier, beaucoup d'éléments nous font défaut, nous les aurons seulement dans un certain nombre d'années. Nous ignorons encore les causes profondes et le sens réel des événements actuels, c'est d'ailleurs l'heure de la force et non de l'étude scientifique approfondie, incompatible avec l'atmosphère d'orage et de drame.

L'inconscient inaccessible à notre analyse — cela pourrait bien être l'instinct de conservation — doit à coup sûr jouer un rôle très grand dans le phénomène psycho-collectif qu'est l'admirable attitude de la France, mais des raisons conscientes sont loin d'en être absentes. En regardant de près hommes et choses, on peut déjà en saisir au vol quelques-unes.

Ainsi, l'unité psycho-morale de la France depuis la guerre ne résulte pas d'une crise, d'une réaction brusque, elle s'est préparée peu à peu, invisiblement, au fond des esprits et des âmes. *Elle est*

composée d'états intérieurs identiques. Consciences obscures, esprits avertis, tous sentent l'occasion définitive de se défaire d'un lourd fardeau qui pèse depuis longtemps sur les épaules de *chacun*, d'où la volonté *unanime* d'en finir, les sacrifices sans murmure et la flamme d'énergie générale. Heures rares dans la vie d'un peuple, moments où conduit discrètement, mais avec méthode, il est capable d'accomplir de très grandes choses ou ce qu'il est convenu de considérer comme telles.

N'oublions pas, néanmoins, combien toute collectivité est psychologiquement capricieuse et avec quelle facilité elle subit les contagions. Elle saute d'une sensation à une autre avec une rapidité vertigineuse. Un hasard imprévu, une parole d'un inconnu, une calomnie d'un irresponsable, la jalousie secrète d'un arriviste, le dénigrement d'un imbécile, un rien peut modifier la disposition d'une foule et amener un revirement dans ses actes sinon dans ses idées. Le sentiment de la constance et de la mesure est très variable chez les collectivités.

Tout porte cependant à croire que ce revirement ne se produira pas et que nous ne cesserons de sentir palpiter autour de nous l'âme de la France indissolublement unie. Et je disais plus haut que je ne croyais pas à l'âme collective!

OSSIP-LOURIÉ.

Revue critique

H. L. Stewart. — Nietzsche and the ideals of modern germany. London, E. Arnold, 1915.

L'auteur de cet ouvrage important, paru à Londres, est professeur de philosophie à la Dalhousie Université (Halifax, Nouvelle-Écosse). Si l'ouvrage garde le caractère d'une étude générale, approfondie, la Préface s'adresse plus particulièrement aux Américains.

On s'est demandé souvent, écrit M. Stewart, depuis le début de la guerre qui désole l'Europe, quelle a pu être l'influence de Nietzsche et de sa « nouvelle morale » sur la conduite de l'Allemagne. M. Stewart n'est pas disposé à exagérer cette influence; avec raison, il ne pense pas que les idées personnelles d'un écrivain aient eu cet effet extraordinaire d'inspirer les vues politiques d'un gouvernement. Elles n'en dénonceraient pas moins un même esprit.

La seule partie de l'œuvre de Nietzsche qui touche au présent sujet est sa « morale », et c'est à l'analyse des fondements et des applications de cette morale que M. Stewart s'est attaché. Son ouvrage n'est donc pas, dit-il, un livre sur Nietzsche; il n'est pas davantage un livre sur la guerre. Nous y trouverons, cependant, la matière d'un jugement sur le philosophe, et l'occasion, tout à la fois, de rétablir des vérités pratiques trop négligées.

Nous aurons à revenir, dans nos propres conclusions, à la préface de l'ouvrage. Passons sans tarder aux deux premiers chapitres[1], je veux dire à l'examen des fondements mêmes, historiques et psychologiques, des théories nietzschéennes.

I

Nietzsche, remarque M. Stewart, n'a point tenté, comme on l'avait fait jusqu'alors, d'expliquer les phénomènes de la conscience morale; il a voulu transformer la conscience elle-même. Il avait d'abord suivi Schopenhauer; il s'affranchit ensuite des leçons du maître, il repousse âprement son pessimisme, et, de ce moment, sa propre recherche devient indépendante.

Schopenhauer avait réagi contre la « foi en l'intellect » professée

1. Nous devrions dire « lectures », l'ouvrage se composant de sept leçons ou conférences.

par Hegel. Revenant à la doctrine kantienne de la « chose en soi », il avait déclaré l'incapacité de l'esprit nécessaire et permanente. Au fond de tout être, il ne découvrait de fixe, de certain, que la « volonté d'être ». Ce fondement accepté, à cette question si la vie vaut d'être vécue et si elle est désirable, il opposait une réponse négative : l'optimisme philosophique lui apparaissait une duperie de l'intelligence. Le remède au mal ne se trouverait point dans le « progrès » de l'école hégélienne, mais dans le renoncement à la vie, dans la contemplation esthétique désintéressée qui est la forme la plus noble de ce renoncement.

C'est une chose étrange, poursuit M. Stewart, que l'apôtre du Nirwana ait engendré l'apôtre du surhomme. Nietzsche accepte, en effet, la condamnation de la vie; il répudie le progrès intellectuel; il écarte toute notion de providence. Ayant admis ainsi tout ce que le pessimisme enseigne, comment réussira-t-il à s'en dégager? Il le fait, note M. Stewart, d'une manière vraiment originale. Le pessimisme, selon Nietzsche, prend un fondement faux : il tient pour décisives les valeurs du plaisir et de la peine, comme si les choses étaient organisées pour notre agrément et notre convenance! Mais ces catégories n'ont pas de valeur. C'est une piètre conception de l'Univers de n'envisager que son confort. Il est de plus hauts problèmes que celui de la peine et du plaisir; la discipline de la souffrance a produit même ce qu'il y a de plus beau dans l'humanité.

Il s'agit donc de savoir quelles sont les valeurs que l'on admet. Plaisir, vertu, beauté? Notre âge, nous dira Nietzsche, a trouvé un fondement plus profond, — la volonté de puissance.

Mais voici que les considérations du philosophe s'emmêlent; les remarques justes se distinguent malaisément, dans ses pages, des vues superficielles ou manifestement erronées. Ainsi l'on peut accepter, grossièrement, que l' « esprit de corps » est à la racine de toute évaluation morale; qu'il a existé, en fait, une « morale des maîtres » et une « morale des esclaves » ou « morale de troupeau »; on peut souscrire encore à cette remarque, que dans la France révolutionnaire, qui écartait la religion, l'instinct du troupeau a parlé à la place de Dieu, quand il a dicté ses nouveaux commandements; il est plus difficile d'accueillir l'historique, imaginé par Nietzsche, des idées qui constituent, selon lui, la vieille morale. Ses définitions sont suspectes et ses tableaux incomplets[1].

Nietzsche a raison contre Kant, autant que Kant prétendait déduire la moralité de l'acte d'une conformité à un « bien universel », dont la

1. Telles ses vues sur les tragiques grecs. Nuls poètes n'ont prêté, autant qu'eux, valeur et force aux idées de devoir, d'obligation et de justice; mais ils étaient trop artistes pour tomber jamais dans la predication morale. Toute grande œuvre est comprise en un système moral; mais la tendance à moraliser marque un abaissement du génie dramatique. (Voir notre ouvrage, *La Morale dans le drame*.)

notion reste forcément discutable à chaque moment. Mais ne tombe-t-il pas à son tour dans le même défaut, et plus gravement encore, par ignorance et par esprit de système? Son savoir en philologie ne pouvait remédier aux lacunes de ses connaissances en anthropologie. Les qualités du psychologue ne lui faisaient pas moins défaut, et nous le constaterons sans peine en appuyant sur un point où M. Stewart ne touche qu'en passant.

L'homme, il est à peine besoin de le redire, est un être moral, parce qu'il est un animal social. La moralité est née avec la société. Si Nietzsche n'y contredit point, il ferme pourtant les yeux à cette vérité, non moins évidente, que les hommes vivent en société avec tout leur être psychologique, avec toutes leurs tendances, qu'ils y apportent leurs instincts intellectuels et leurs instincts sympathiques, non moins que leurs instincts égoïstes. Faute d'avoir recherché les sources de notre activité morale, Nietzsche n'a fait état que de ces derniers, jusqu'à infliger une marque dégradante aux sentiments de pitié et à l'instinct de justice, non moins spontanés et primitifs, au moins en leurs formes rudimentaires, que cette volonté de puissance, ou de domination, qui apparaît déjà une forme sociale avancée de l'égoïsme.

Où les philosophes ont achoppé, c'est à vouloir instituer, dogmatiquement, une morale absolue, impérative. Il ne saurait en exister de telle que dans les codes religieux et dans les lois.

Or, prenez les « dix commandements » : ils ne donnent que des règles de conduite générales; leurs préceptes pourront même recevoir des interprétations contraires, selon les cas particuliers ou selon que l'acte intéresse l'individu ou la société. Prenez les lois civiles : seules elles comportent une sanction positive, immédiate, mais elles changent sans cesse. Il nous faudrait donc concevoir une morale en perpétuelle formation, les quelques principes qui restent acquis constituant une sorte de noyau solide qu'envelopperait une zone d'indétermination, qui est celle des cas discutés ou non encore résolus.

La vraie tâche du moraliste est une tâche d'historien et de psychologue. Hors de là, tout est vain. L'histoire nous montre la naissance des devoirs et des droits; la psychologie explique le mécanisme de ces phénomènes intérieurs qui s'appellent l'obligation, le remords, et, d'un mot, la conscience morale.

Nietzsche ne s'est pas attaché à ces considérations. Il n'a pas tenu compte davantage, dans son historique, de ce fait important qui est le volume des sociétés, c'est-à-dire l'extension graduelle des rapports sociaux, sous la poussée incessante de la vie, par quoi se justifie tout ensemble l'extension et la transformation des lois sociales.

Si le Christianisme fût resté confiné en Judée, il n'eût été qu'une secte. Il devint une grande religion et prit le caractère que Nietzsche lui reproche, parce qu'il s'établit au siège d'un vaste empire comprenant des peuples très divers et des classes d'hommes déjà confusément mêlées.

II

Nietzsche proclame donc la supériorité des sentiments égoïstes sur les sentiments sympathiques. La sympathie, si tant est qu'elle reste de quelque emploi, devrait être réservée aux individus qui appartiennent à la classe supérieure, au type noble; il faut prendre l'intérêt des forts et des valides, non point des malades et des infirmes. Être égoïste voilà l'unique devoir de l'homme supérieur : et l'homme n'est point supérieur pour quelque service social qu'il aurait rendu, ni par l'estime d'autrui, mais par ses qualités intrinsèques de vigueur, de beauté ou de culture. Napoléon ne mérite pas de figurer dans l'histoire à cause de l'œuvre qu'il a accomplie dans la Révolution; mais la Révolution a eu le mérite de produire Napoléon. Un homme peut être grand sans avoir rien fait; il peut être d'ordre inférieur, eût-il ébranlé de sa main les deux hémisphères.

Au reste, il sera permis à l'égoïste de se montrer vertueux, autant que la vertu signifiera un accroissement de son moi. M. Stewart, qui démêle avec finesse le vrai du faux dans ce déluge de versets apocalyptiques où Nietzsche se complaît, rappelle ici ce principe des stoïciens, que la bonté envers l'esclave ne vient point d'un droit qui serait reconnu à l'esclave, mais du besoin qu'éprouve le maître à développer la bonté de sa propre nature.

Ferai-je remarquer à mon tour que ce principe n'est pas demeuré étranger au christianisme? Le premier objet de l'aumône n'y est pas d'assister le pauvre; il est d'augmenter ses propres mérites devant Dieu, c'est-à-dire de travailler à sa propre perfection. Et voilà, certes, un rapprochement qui échappait au philosophe.

Nietzsche déclare quelque part que la vie doit être acceptée en son entier, qu'il n'en faut rien rejeter, ni les mauvaises passions, ni les instincts dangereux; que l'homme, en un mot, ne pèche jamais, quoi qu'il fasse. Sur quoi se fonder alors pour déclarer qu'il est des choses supérieures à d'autres? Au fond, note M. Stewart en relevant cette contradiction, la morale nitzschéenne, comme toute autre morale, revient à choisir entre nos motifs d'action, ce qui implique un critérium quelconque, un modèle sur lequel on jugera. Ce modèle, pour Nietzsche, c'est le « surhomme » : il infère la supériorité de l'égoïsme, non point de ce fait que les hommes sont nécessairement égoïstes, mais du type arbitraire qu'il s'est formé de l'homme supérieur.

Refuser toute valeur aux idées de bien et de justice semble aussi peu sensé qu'il le serait de refuser une vérité de la géométrie. Les hommes, écrit M. Stewart, sentent l'idée de bien, sans avoir besoin de la définir. Il ne serait d'ailleurs pas moins absurde, ajouterons-nous, de vouloir régler nos sociétés sur une unique tendance, fût-ce la jus-

tice ou la pitié, que de la régler sur le seul égoïsme. La vie sociale s'offre à nous en une perpétuelle oscillation, avec des excès en un sens ou en l'autre; il ne s'y établit jamais qu'une manière d'équilibre instable entre nos besoins ou nos passions, et c'est affaire de pratique, non de théorie.

« Darwinien consistant », a-t-on dit de Nietzsche. Il n'eût pas été flatté de ce compliment : Darwin n'était à ses yeux qu'un plébéien intelligent, à la façon de tous les Anglais, les Mill ou les Spencer. Sans doute il acceptait la théorie de la lutte pour l'existence assurant la survie des plus robustes, des mieux adaptés aux conditions du milieu; mais il n'accordait nulle confiance à la « sélection naturelle » inconsciente : il lui semblait nécessaire de recourir à une sélection raisonnée pour mettre arrêt à la décadence. La paix, selon lui, était mortelle à la race; il se réjouissait du développement du militarisme en Europe, et même des dissensions anarchiques du vieux monde. Et c'est à quoi devraient prendre garde, fait observer M. Stewart, ceux qui ont voulu voir dans Zarathustra un apôtre de la culture pacifique à l'encontre de la politique agressive de Bismarck.

Plaisir, bonheur, vertu, cela ne convient qu'à la race faible du temps présent. La vie ne saurait être justifiée que par la venue d'un type plus élevé, qui dépasserait l'humanité de nos jours autant que celle-ci dépasse les formes animales.

Le surhomme, c'est le *saint* de la Nouvelle morale : il se montrera pitoyable en écrasant les faibles; il sera cruel pour être bon. C'est là un des tours familiers de la pensée de Nietzsche et comme une concession qu'il fait à la commune faiblesse. Contrairement, disions-nous, à la morale de l'évolution, il introduit une sélection volontaire dans le jeu des forces naturelles, en vue de la fin qu'il se propose. Mais comment se peut-il, et ce n'est qu'une objection entre beaucoup d'autres, que les sentiments sympathiques se soient maintenus et développés à travers les âges, si l'on admet que les forces cosmiques aient assuré la survie des égoïstes? Rien de plus juste, certainement, que d'avoir souci de notre postérité; mais n'est-il point, d'autre part, assez étrange de vouloir sacrifier par persuasion la présente humanité au succès de quelque humanité future?

Cette même doctrine du sacrifice, que Nietzsche reproche au Christianisme comme une sorte d'imbécillité morale, il la professe à son tour. Il ne laisse même plus à l'homme faible de notre âge l'espoir d'une récompense éternelle; il exige la plus complète abnégation de l'individu en ce monde et en l'autre. Non seulement il prescrit aux forts cette suprême vertu du sacrifice, en quoi sa pensée paraîtrait moins inconsistante; il exige encore le consentement joyeux de la vile multitude à son propre effacement. On ne voit guère le moyen de concilier tout cela avec cette volonté de puissance qui serait l'unique ressort de la nature humaine. Mais il faut nous faire à ces contradictions.

On préjuge, d'après ces données, ce que sera, pour Nietzsche, l'aristocratie qui porterait tout son édifice social. Il n'entend point une aristocratie pareille à une Chambre des lords, mais un groupe d'hommes supérieurs pour qui « l'exploitation de l'humanité a une signification », et dont les qualités individuelles se trouveraient accrues par leur union. Pas plus que le hasard de la naissance, ce n'est l'intelligence qui fait l'aristocrate. Nietzsche méprise l'intellectuel, l'homme de science; il le place très bas. Le savant *reflète*, a-t-il dit, il ne *crée* pas. La science n'est qu'un moyen. La vérité n'est pas une fin; elle est une idole à laquelle son dévot s'immole sottement. Ainsi, note M. Stewart en rappelant ici les belles études de M. Lichtenberger, Nietzsche fut, par anticipation, un pragmatiste : il a jugé le savant inférieur même au chrétien; celui-ci, du moins, a un but devant lui, quand le savant est un incroyant en toutes choses.

La seule noblesse, en définitive, est celle de la naissance, ou plutôt, afin d'éviter une contradiction dans les mots, de l'*hérédité* et du *sang*. L'homme du type supérieur a des « conditions d'origine spéciales » : ces conditions, on ne les définit point, et l'obscurité plane sur ce mystère. Respect de soi et confiance hautaine en soi, énergie féconde, véracité et magnanimité, sentiment instinctif de son rang et de ses avantages sur la multitude, la société n'étant qu'un moyen d'assurer une existence plus large aux hommes de la classe choisie, telles sont, du moins, les valeurs caractéristiques de cette classe élue, appelée au gouvernement du monde.

La pensée de Nietzsche ne manque pas de grandeur et sa fierté n'est pas pour nous déplaire. Nous concevons ses dégoûts au spectacle de nos démocraties mercantiles et avocassières. Mais le remède qu'il y voudrait apporter resterait inopérant. Il faudrait, à la société qu'il imagine, deux conditions qui sont irréalisables : l'existence d'une classe qui serait vraiment supérieure et se conserverait telle; l'existence d'une autre classe qui connaîtrait et accepterait son infériorité; surhommes que leur volonté de domination soutiendrait au faîte de l'édifice, sous-hommes que la même volonté n'y pousserait point.

Les bâtards des nobles ne tarderaient guère, parmi ces derniers, à faire des révoltés; cela s'est vu autrefois, et je ne pense point que nul nouveau code de Manou réussît à empêcher cette bâtardise. L'histoire, à ce qu'il semble, ne va pas dans ce sens. Le pire est peut-être que le doute subsiste sur ce que nous devons nommer ou progrès ou décadence.

III

L'influence de Nietzsche, conclut M. Stewart, est restée limitée, pour si importante qu'on la tienne. Se fût-il montré un adversaire de l'agression allemande? On alléguerait, à l'appui de cette supposition, que ses doctrines n'ont pas été accueillies avec faveur par la plupart

des philosophes les plus éminents de son pays, tel que Eucken; on alléguerait encore que Nietzsche était un « individualiste », ennemi du nationalisme autant que du socialisme; qu'il a critiqué maintes fois les progrès de l'esprit militariste en Allemagne; que son idéal n'était vraiment pas la domination d'un peuple sur les autres, mais une civilisation cosmopolite; qu'il parle sans cesse de « l'homme européen »; qu'il a réclamé même en faveur des Juifs et accusé l'étroit esprit de race de Wagner : sur quoi Treitschke le qualifia de « mauvais Prussien ».

Mais ces arguments, selon M. Stewart, ne sauraient être démonstratifs pour quiconque a pénétré plus à fond la pensée de Nietzsche.

Individualiste, soit; révolté contre une société étatiste qui lui répugne, mais non point contre une autorité qui eût partagé ses vues. Il a glorifié les grands conquérants, célébré Napoléon, accablé de ses sarcames la Réforme et la Révolution. Son individualisme n'est point le sentiment du droit de tous, mais du droit des forts; l'individu comme tel est sans valeur à ses yeux. Il n'a nul respect pour cette civilisation que menace le militarisme, puisqu'elle repose sur la moralité qu'il repousse : culture et civilisation, d'ailleurs, ne sont pas pour lui même chose.

Cosmopolite, soit encore. Il a parlé du croisement désirable de races, mais sous la direction d'une classe dominante et « exploitante ». Cette volonté de puissance ou de domination dont il se faisait l'apôtre, il était disposé à l'applaudir où il la rencontrerait. Il se félicitait que la guerre de 1870 eût mis en péril le système misérable de l'équilibre européen. Son déni du droit de vivre accordé à toute nation est précisément une des choses que nous reprochons à la politique prussienne. Et s'il était vrai que Guillaume II eût nourri l'ambition de reproduire à son profit le régime napoléonien, il eût reconnu dans Nietzsche son prophète.

Que l'Allemagne et l'Autriche aient préparé une guerre de conquête, il n'est personne qui en doute, poursuit M. Stewart. Les faits sont là, ceux du jour présent et ceux d'hier. Nous ne reprendrons pas, avec lui, l'histoire politique de l'Allemagne, ou, plus exactement, de la Prusse depuis Frédéric. Elle est trop connue de nos lecteurs. Retenons pourtant ceci, que, moins de six années après Sedan, Moltke déclarait, en un banquet public, qu'il était urgent de combattre de nouveau la France, et que le plus tôt serait le mieux. Rappelons encore, puisqu'il nous faut revenir à Nietzsche, la lutte entreprise par le chancelier contre le clergé catholique, dont il redoutait l'influence sur les États du Sud non encore gagnés à sa politique; puis, quand il se fut heurté à la courageuse résistance des prélats, l'aide qu'il attendit d'eux contre les socialistes. La philosophie de Nietzsche se donnait les mêmes adversaires que rencontrait sur son chemin le puissant ministre, et sonnait la facile musique du triomphe. Elle a été un symptôme, nous dit M. Stewart, quand elle n'était pas une

cause. L'influence de Nietzsche ne s'est pas exercée sur les masses, qu'il méprisait, ni sur le haut public académique, auquel il n'épargnait pas ses sarcasmes, mais sur des groupes dont l'action est plus marquante, sur les corps d'étudiants et les cercles militaires. *Domination sur le monde ou décadence*, le philosophe a crié sur les toits ce que les hommes d'État de Berlin se murmuraient à l'oreille.

Il est curieux que Nietzsche, à ses débuts, n'ait accablé de ses invectives aucun peuple, sauf le peuple anglais, autant que celui au milieu duquel il vivait. Il se vantait obstinément d'appartenir à la noble race polonaise. Le succès ne vint à lui que quand il eut pris un ton plus impersonnel.

La prétention des Germains à être plus hautement civilisés que leurs rivaux est comme un reflet de la « Nouvelle morale ». Relisez, nous dit M. Stewart, le fameux manifeste des 93; relisez la déclaration quasi insensée d'Adolf Lasson sur la supériorité de cette race germanique, à qui la justice de Dieu doit assurer la victoire : vous y aurez la mesure de cet orgueil allemand insupportable, que l'orgueilleux Nietzsche ne pouvait qu'exalter encore. Il a donné un appui enthousiaste à cette vue que la guerre est un agent indispensable du progrès de la race. Il écrivait à une heure décisive pour la direction du caractère allemand. La victoire devait-elle conduire à un développement pacifique ou servir de point de départ pour de nouvelles conquêtes? Sa rhétorique a tranché la question. Il a fait reluire aux yeux d'une jeunesse ardente les grands modèles de l'impérialisme ancien et tourné en dérision les préceptes « efféminés » de l'Évangile. Voilà ce qui demeure à sa charge et que n'effaceront point ses quelques saillies sur le régime bismarckien [1].

On est tenté de se demander, disons-le en passant, quelle eût pu être l'attitude de ce rêveur maladif, si quelque hasard l'eût mis en présence du terrible chancelier. Il se fut humilié, et peut-être eût-il ressenti alors plus amèrement sa propre misère.

IV

M. Stewart termine son livre par une étude sur les rapports de Nietzsche avec le Christianisme. Nous ne le suivrons pas ici dans sa défense de la morale chrétienne. Mais l'occasion nous est offerte, une fois encore, de constater l'inconcevable ignorance du philosophe. Ignorance ou volontaire aveuglement, il n'importe point.

« Ce qui est bon dans le Christianisme n'est pas nouveau; ce qui est nouveau n'est pas bon », a écrit quelque part Lessing. Ce qui semblait à Lessing être bon et n'être pas nouveau, c'est, je le crois

1. Mme Förster-Nietzsche s'est réjoui, paraît-il, que la guerre ait donné à son frère sa vraie place parmi ses compatriotes. Ce n'est pas la moindre des accusations que l'on puisse relever.

bien, cela même que Nietzsche repoussait. Il ne voulait pas voir que le succès du Christianisme a tenu, au moins en partie, à ce que les hauts esprits de l'antiquité l'avaient préparé, qu'il instaurait dans la conscience publique ce qui avait germé dans l'âme des poètes et des penseurs. Il oubliait aussi que les grands siècles du Christianisme ont été les siècles de la chevalerie, des gouvernements monarchiques, de l'aristocratie guerrière. Il a méconnu ce fait si important, que les changements sociaux, dans le sens d'une plus large extension des droits politiques, furent dus en tous temps à l'accroissement de la richesse publique, à la formation des fortunes mobilières; que l'action des phénomènes économiques est demeurée prépondérante; et, pour tout dire, que le Christianisme s'est accommodé aux successifs organismes sociaux plutôt qu'il ne les a taillés à sa mesure; que la morale de l'Évangile a agi à la manière d'un correctif, mais non pas d'un frein que la violence des événements n'eût pu briser.

Au vrai, l'anti-christianisme de Nietzsche n'est, à notre avis, qu'un accessoire de sa doctrine. Cette doctrine tient tout entière dans son principe de la volonté de domination ou de puissance. Ce principe n'avait point tardé à prendre, dans le cerveau du philosophe, le grossissement d'une idée délirante; et de cette idée délirante a découlé tout le système. Pas plus, du reste, que les écrits de Treitschke ou de Bernhardi, ceux de Nietzsche n'auraient eu le pouvoir de déchaîner la guerre présente avec ses méthodes. Ils ne sont que des témoignages d'un état d'esprit plus général et d'un véritable phénomène collectif.

Il semble que l'Amérique, écrit M. Stewart dans sa préface, à laquelle nous revenons, n'ait pas compris d'abord le caractère des dirigeants de l'Allemagne. Mais les représentants de l'Allemagne ont pris le soin de l'en instruire. Vainement ses professeurs ont tenté, dans leur manifeste, de se concilier l'opinion des neutres : ils ont négligé des faits qui nous paraissent cruciaux et relevé des points que nous jugeons n'avoir pas d'importance.

L'Amérique, poursuit-il, avait besoin de connaître comment l'assassinat de l'archiduc aurait été la cause d'une guerre méditée un an avant qu'eût eu lieu l'assassinat; pourquoi l'Allemagne avait poussé vers la frontière belge une ligne stratégique sans utilité commerciale; pourquoi elle avait violé la neutralité de la Belgique sous le prétexte que la France eût été amenée à la violer; pourquoi surtout, au moment où la Russie était près de s'entendre avec l'Autriche, l'Allemagne avait déclaré la guerre. Si l'Amérique persiste à poser ces questions, c'est qu'elle croit à la foi des traités, au droit des petits États, au crime de tirer l'épée sans y être provoqué. Les apologistes de l'Allemagne éludent ces questions ou n'y répondent qu'évasivement, ils se fondent même sur un postulat immoral, quand ils invoquent la supériorité de leur culture ou la nécessité militaire; et les Américains sont amenés à conclure qu'il ne s'agit plus d'une défense conforme à

la moralité qu'ils respectent, mais de l'aveu d'une moralité nouvelle fabriquée pour soutenir une politique particulière.

Dès que l'Allemagne, — et ce sont nos propres conclusions, — soucieuse de briser les alliances qui lui semblaient menacer son empire et borner ses ambitions, eut décidé de recourir à la guerre, son premier souci devait être d'obtenir une décision rapide. Cette décision, elle ne pouvait l'espérer qu'en s'ouvrant, de gré ou de force, un passage par la Belgique, et nous n'avons point à chercher à cet acte grave, non plus qu'aux procédés de violence suivis par les chefs, d'autres raisons que la raison militaire, telle que l'imposait le plan d'une agression longuement conçue et préparée.

La « Nouvelle morale » de Nietzsche n'a rien à faire en ceci. La volonté de domination du philosophe procédait de ce même esprit d'orgueil brutal qui réglait la politique prussienne. Ce Nietzsche qu'on a pu croire si novateur n'a fait que travestir en science douteuse et revêtir d'un charme romanesque les dures maximes qui flottaient dans l'air qu'il respirait.

Bismarck se défendait d'avoir jamais dit que la force passe avant le droit. Mais il avait mis cette maxime en pratique; et c'est, en somme, une leçon de l'histoire qu'il importerait de retenir. Le droit est apparu trop souvent comme le masque de la faiblesse, le devoir comme le décret de la force. Il faut, pour qu'il soit respecté, que le droit se soutienne par la puissance des armes. Ce n'est pas en vain que le glaive reste un attribut de la Justice. Si le progrès des mœurs a conduit à respecter les faibles, la nature tend constamment à les éliminer, et nos conventions ne sauraient prévaloir longtemps contre cette loi d'airain qui commande, dans l'ensemble, aux peuples et aux individus. Ne nous abusons donc point sur l'efficacité de nos correctifs, eussent-ils la forme des traités les plus autorisés. La digue résiste; le torrent coule toujours et finit par emporter les barrières qu'on lui oppose.

Au demeurant, la lutte tragique où nous sommes engagés ne porte peut-être pas précisément sur le conflit de deux morales, mais sur l'opposition de deux formes de société très différentes l'une de l'autre; la forme individualiste, que l'Angleterre, détestée par Nietzsche, représente au plus haut degré; la forme étatiste et collectiviste, qui est celle de l'Allemagne moderne. Mais ce n'est point ici le lieu de toucher à la politique proprement dite. Nos lecteurs aperçoivent tout de suite les conséquences qui découlent de ces simples remarques; elles peuvent conduire à découvrir des responsabilités où on ne les cherche point [1].

LUCIEN ARRÉAT.

1. Que nos lecteurs de l'Étranger nous permettent de leur recommander la lecture de ces deux ouvrages : 1° Henri Welschinger, *Bismarck (1815-1898)*. Paris, Félix Alcan, 1912. — 2° Auguste Gauvain, *Les Origines de la guerre européenne*. Paris, Armand Colin, 1915.

Analyses et Comptes rendus

Alfred Sidgwick. — Elementary Logic. Cambridge, University Press, 1914, in-12 de x-250 p.

Ce livre est un ouvrage scolaire qui se divise en deux parties ayant chacune un but différent. La première (jusqu'à la page 151) a la destination spécialement utilitaire de mettre un candidat en mesure de répondre aux questions de logique qu'on lui posera à l'examen, et dans cette intention l'auteur a réuni (p. 48-64 et 92-97) des questions d'examen posées à Cambridge, qui présentent pour des professeurs français un intérêt documentaire, dans la mesure où la *previous examination* est comparable à notre baccalauréat. Il n'y a pas lieu d'insister sur cette première partie, car le chapitre consacré au raisonnement inductif (chap. vi, p. 119-142) n'est qu'un résumé de St. Mill, en grande partie au moyen de citations textuelles, et le reste, consacré à la logique formelle déductive, ne contient rien qu'on ne puisse trouver dans des ouvrages français, par exemple dans mes *Éléments de Logique formelle* [1].

1. Une simple remarque sur un point de détail. L'auteur cite et critique (p. 22, n. 1) la règle présentée par le Prof. Carveth Read comme un corollaire des règles générales du syllogisme : une majeure particulière et une mineure négative ne permettent pas de conclusion, je ne saisis pas la portée de la critique de l'auteur, et voici selon moi ce qu'il faudrait répondre : c'est que cette règle est simplement une règle fausse en tant que règle générale du syllogisme. En effet, les seules règles générales interdisant toute conclusion, à savoir *utraque si praemissa* et *nil sequitur*, ne sont applicables à l'hypothèse, que si la majeure particulière est en même temps négative et si la mineure négative est en même temps particulière. Mais dans le cas d'une majeure I et d'une mineure E, la seule règle applicable est *pejorem sequitur*, qui autorise une conclusion O. La règle en question est donc fausse en tant que règle générale du syllogisme; mais elle est vraie en tant que l'assemblage de prémisses qu'elle suppose est exclu de toutes les figures en vertu de leurs règles spéciales : des figures 1 et 2 qui exigent une majeure universelle, des figures 1 et 3 qui exigent une mineure affirmative, et de la figure 4 dans laquelle, si l'une des prémisses est négative (comme c'est ici par hypothèse le cas pour la mineure), l'autre (ici la majeure) doit être universelle (alors qu'ici elle est particulière par hypothèse). Il est d'ailleurs facile de constater que cette règle ne peut être considérée comme une règle générale du syllogisme, puisque, contenant dans son énoncé les expressions de majeure et de mineure, elle fait intervenir la considération de la place des termes dans

Arrivons à la seconde partie de l'ouvrage, dont la destination, bien qu'encore scolaire est moins immédiatement utilitaire et vise la culture générale et la formation de l'esprit. L'idée directrice de l'auteur est que la logique doit être un guide pratique; par suite elle a pour rôle de découvrir les « risques » du raisonnement, c'est-à-dire les possibilités qu'il a d'être faux; autrement dit de permettre de reconnaître, à l'examen d'un raisonnement, s'il est vrai ou faux. La Logique traditionnelle se proposait sans doute ce but, au moins implicitement; mais elle ne donnait pour l'atteindre que des prescriptions insuffisantes : ses règles, en particulier les « principes de la pensée » (et de même les canons inductifs de St. Mill) ne garantissent la certitude que dans la mesure où elles sont dénuées d'application; elles ont la même valeur « que ces règles qu'il n'y a rien d'autre à faire pour un commerçant que d'acheter bon marché et vendre cher, ou pour un chef d'orchestre que d'agiter convenablement un bâton ».

De là, la nécessité de substituer à cette ancienne Logique une logique moderne, de caractère différent pour ne pas dire opposé. Pour celle-ci, aucune preuve ne saurait être considérée comme irrésistible (*coercive*); « Le processus de la preuve n'est pas simple, court et concluant, mais complexe, long et discutable; un changement de conviction est la croissance d'une graine dans des conditions favorables bien plutôt que le résultat soudain et inévitable d'un coup de pistolet de la Logique » (p. 176).

« Il n'y a au fond de tout le système de la logique qu'un très petit nombre de principes importants, et n'importe quelle doctrine spéciale... n'est qu'une application de ce petit nombre de principes, dont la signification se comprend surtout par leurs applications » (p. 240). Voici comment nous semblent pouvoir se résumer de la façon la plus systématique ces principes essentiels.

La notion fondamentale de la logique est l'idée de vérité, puisque la recherche essentielle de la logique est de déterminer si tel jugement est vrai, soit comme conclusion d'un raisonnement, soit comme devant servir de prémisse dans un raisonnement. Or, nous devons renoncer à aspirer à des vérités idéalement parfaites, pour la raison que, quand bien même nous posséderions de telles vérités, nous ne disposons d'aucun moyen concevable de les distinguer de vérités simplement provisoires. Aspirer à des vérités parfaites, c'est « demander la lune ». Devons-nous pour cela tomber « dans un scepticisme mort et désespéré »? Nullement, mais simplement reconnaître que le critère des seules vérités que nous puissions obtenir est un critère pratique, à savoir leur capacité de servir à atteindre un but déterminé. Elles ne sont vraies que jusque-là, mais elles sont vraies

les prémisses, c'est-à-dire la considération des figures. Les règles générales du syllogisme ne permettent d'établir aucune différence entre les deux prémisses selon qu'elles sont majeure ou mineure, et par suite entre le mode IEO dont cette règle nie la validité et le mode EIO dont la légitimité est hors de conteste.

jusque-là. Nous devons donc nous accoutumer à cette idée qu'un jugement peut être vrai dans un sens, ce qui a comme synonyme pour un but, faux dans un autre, et nous garder de conclure précipitamment de sa vérité (ou de sa fausseté) dans un cas particulier à sa vérité (ou à sa fausseté) dans d'autres, c'est-à-dire dans tous les cas.

Le sens dans lequel une proposition est vraie ou fausse ou, ce qui revient au même, le but par rapport auquel elle l'est, ce que l'auteur appelle sa « signification », est pour la logique un but logique, à savoir ce qu'elle permet d'inférer, le rôle qu'elle peut jouer dans un raisonnement. Or tout raisonnement, du moins tout fragment de raisonnement est un syllogisme, en ce qu'il consiste dans l'application d'une loi générale (Tout M est P, majeure) à un cas particulier (S est M, mineure). La majeure n'a de signification que par son application à une mineure, la mineure que par sa possibilité de rentrer sous une majeure. Par conséquent, pour que la conclusion d'un raisonnement ou syllogisme soit vraie, il faut que la majeure soit vraie en soi, que la mineure soit vraie en soi, et que chacune des prémisses s'applique bien réellement et non seulement en apparence, à l'autre prémisse à laquelle le raisonnement l'associe.

Par suite, les sortes d'erreurs les plus captieuses rentrent sous la notion de « moyen terme ambigu », qui occupe dans la doctrine de l'auteur une place véritablement centrale. Pour que la conclusion S est P résulte réellement et non seulement en apparence de l'assemblage de prémisses Tout M est P et S est M, il faut qu'il s'agisse bien dans les deux cas du même M. Or il peut se faire que le M qu'est S en vertu de la mineure S est M soit un M différent des M qui sont S en vertu de la majeure Tout M est P.

Les lois (c'est-à-dire les majeures des raisonnements), sont, cela est incontesté, des jugements ou des propositions et comme telles sujettes à erreur. Mais cela est également vrai, quoique cela passe souvent inaperçu, pour les faits (énoncés par les mineures), auxquels on est tenté d'attribuer une existence et une vérité en dehors de nous. Il faut cependant reconnaître que « ce que nous appelons un fait n'est jamais que notre opinion sur un fait », puisque les faits n'existent pour nous qu'en tant qu'énoncés ou représentés, c'est-à-dire sous forme de propositions ou de jugements, et par suite qu'à travers l'intermédiaire du langage (verbal ou mental). Donc, « toute question de fait est une question de mots », puisqu'elle consiste dans la description du fait.

Le langage est donc la condition inéluctable de toute proposition, soit majeure (énoncé d'une loi) soit mineure (énoncé d'un fait). Mais le langage à son tour implique l'usage de classes : pour les majeures, puisqu'elles consistent à énoncer que telle propriété est universellement liée à leur sujet (Tout M est P, ou M « indique » P); pour les mineures, puisqu'elles consistent dans une prédication (S est P). Mais le nom de classe, par cela même qu'il est un terme générique, fait abstraction des différences individuelles des membres de cette

classe. Par suite, dans une majeure le terme général qui lui sert de sujet fait abstraction des différences individuelles des individus qu'il envisage en bloc, et dans une mineure le terme général qui lui sert de prédicat fait abstraction de la différence individuelle du sujet de cette mineure, qui, bien qu'il soit M, est cependant a M (un certain M). En particulier, l'énoncé d'un fait dans une mineure est toujours une description du fait, description forcément incomplète puisqu'elle prend la forme d'une prédication et par suite, si restreinte qu'on fasse la classe M représentée par le prédicat, néglige la différence individuelle du sujet S par rapport aux autres membres de cette classe. Description et prédication impliquent la sélection de certains éléments (M) du fait total et la négligence du reste. Cette sélection et la possibilité d'erreurs qu'elle entraîne est particulièrement visible dans les tours d'escamotage et les romans policiers. En résumé, toute énonciation contenue dans une proposition, soit majeure, soit mineure, est forcément incomplète, néglige quelque chose, c'est-à-dire quelque caractère ou quelque détail, des réalités sur lesquelles elle porte.

Mais précisément, tel caractère négligé, soit dans la majeure, soit dans la mineure, peut la rendre fausse pour un certain but, c'est-à-dire soit pour l'inférence spéciale qu'on veut en tirer actuellement, soit pour une autre inférence éventuelle. Prenons par exemple la majeure : « Tout sou économisé est un sou gagné ». La classe sou économisé inclut toutes les économies d'un sou, non seulement celles qui sont un gain, mais aussi celles qui en réalité sont une perte (économie d'une assurance contre un sinistre si celui-ci se produit).

Ainsi le fait que toute description se fait par prédication et est par suite incomplète entraîne le risque d'un moyen terme ambigu. Mais la prédication est inévitable, puisque sans elle nous ne pourrions énoncer ni aucune majeure ni aucune mineure; c'est donc « le défaut dont nous payons un avantage, de même que la qualité de vivre implique le défaut de mortalité ». La définition parfaite est un idéal impossible à atteindre, car elle devrait écarter tout doute sur la « signification » du terme défini en vue des inférences à tirer de cette définition au sujet du terme défini, non seulement dans le cas actuel, mais aussi dans tous les cas éventuels. « Un terme n'est « défini » par sa définition qu'au même titre que le Titanic était « insubmersible ».

Pour éviter l'erreur résultant d'un moyen terme ambigu, il faut donc connaître d'une part le but actuel que se propose la mineure, c'est-à-dire la majeure avec laquelle elle sera combinée dans le raisonnement actuel, d'autre part la différence individuelle du sujet de la mineure par rapport au moyen terme, et voir si cette différence individuelle ne fait pas du sujet de la mineure une exception à la loi posée par la majeure.

Comme conclusion générale, tout ce que peut faire la logique, par opposition à la Logique, c'est « de nous donner, seulement sous une forme plus générale, la même sorte de flair que le sens commun et

l'expérience journalière », de nous apprendre « à suivre l'étroit sentier entre le trop et le trop peu, à user des lois générales avec modération et sagesse, en évitant également de les occuper comme des guides parfaits et de les écarter comme sans valeur parce qu'elles ne sont pas absolument universelles ».

Tels sont les points essentiels de la doctrine logique que l'auteur développe d'une façon extrêmement vivante, dont nous avons essayé de faire passer quelque chose dans notre résumé en transcrivant les plus frappantes et les plus pittoresques de ses formules. Mais si intéressant que nous paraisse cet ouvrage, il nous faut bien maintenant passer de l'exposition à la critique. Tout d'abord, bien que nous étant attaché nous-même, dans notre *Esssai d'une Logique*, à signaler entre l'induction et la déduction une parenté plus étroite qu'on ne la voit d'ordinaire, nous ne serions pas d'accord avec l'auteur, faute peut-être d'arriver à saisir sa pensée sous une expression trop concise, sur son affirmation d'une identité de nature entre l'induction et la déduction (notamment début du § 33). Nous lui accorderions sans peine que « plus nous approfondissons la preuve d'une conclusion, plus nous y trouvons intéressés un grand nombre de processus à la fois inductifs et déductifs ». Mais la collaboration constante et l'interpénétration intime des deux sortes de processus n'est nullement la même chose que leur identité de nature. Celle-ci résulte, dit l'auteur, de ce que tout raisonnement est syllogistique, argumentation où nous ne pouvons rien voir d'autre qu'un cercle vicieux. D'après ses termes mêmes, il semble ne voir d'autre différence entre les deux sortes de raisonnement que dans leur conclusion, fait particulier dans la déduction, loi générale dans l'induction. Mais là n'est pas selon nous, car sur ce point nous ne voyons aucune raison d'abandonner la tradition, la différence essentielle, qui consiste en ce que la déduction est un raisonnement particularisant, l'induction un raisonnement généralisant.

Mais ce n'est là, somme toute, qu'un point de détail; la thèse générale de l'auteur nous semble appeler des réserves plus importantes, et en particulier son idée directrice, que sa logique moderne est indispensable pour remédier à des insuffisances inévitables dans l'ancienne Logique. N'y a-t-il pas là quelque exagération? Quand il fait très justement remarquer que la possibilité d'erreur résultant d'un moyen terme ambigu repose sur la négligence de différences individuelles, la seule constatation du défaut nous semble en indiquer le remède, et je ne vois pas ce qui empêcherait l'ancienne Logique d'appliquer celui-ci aussi bien que la nouvelle. Toute définition, nous dit-on, est forcément incomplète parce qu'elle se fait par prédication; mais s'il est vrai que S est toujours a M, qui me force à poser S est M plutôt que S est a? Par exemple, pour énoncer le fait d'expérience qu'une corde de violon qu'on fait vibrer est sonore, qu'est-ce qui empêche l'ancienne Logique de dire : Cet objet sonore

est un corps vibrant, aussi bien que : Cet objet sonore est une corde de violon? L'ancienne Logique n'a jamais prétendu qu'on pût construire un raisonnement avec n'importe quelles prémisses et n'importe quels moyens termes mais elle a cherché à déterminer quelles prémisses et quels moyens termes sont requis pour garantir la vérité de telle conclusion, et je n'arrive pas à saisir ce que fait de plus la logique moderne.

Je crois pourtant entrevoir quel est, dans la pensée de l'auteur, le vice ou l'insuffisance de l'ancienne Logique, mais sa critique, si j'en pénètre bien l'esprit, repose sur une *ignoratio elenchi*, qu'il me semble d'autant plus utile de mettre en évidence qu'elle ne lui serait pas spéciale. En effet, son grief contre l'ancienne Logique serait, si je ne me trompe, celui-là même que je crois retrouver sous certaines des critiques adressées par M. Lalande à mon *Essai d'une Logique*. Dans les deux cas, ce qu'on reproche, soit à l'ancienne Logique, soit à ma tentative pour la prolonger sans en modifier l'esprit, c'est de négliger les difficultés d'application des cadres formels de la logique à la complexité du réel. Que ces difficultés existent, qu'il soit légitime et indispensable de les mettre en lumière, je serai le premier à le proclamer; mais je maintiens que ce n'est pas l'office de la logique (avec ou sans L majuscule) de les résoudre. Le rôle de la Logique est, selon moi, d'indiquer à quelles conditions, c'est-à-dire en vertu de quelles prémisses une conclusion est formellement vraie (et c'est pourquoi j'ai cru bon de signaler, parallèlement à la déduction formelle, une induction formelle), et à quelles conditions cette vérité formelle de la conclusion se transformerait en vérité matérielle, à savoir si les prémisses d'un raisonnement formellement valide sont, non arbitraires, mais matériellement vraies. Mais MM. Lalande et Sidgwick me semblent demander en outre à la logique d'enseigner à trouver des prémisses matériellement vraies, d'être une « logique de l'invention », en un mot de mettre en formules, car la logique n'est qu'un formulaire, non seulement l'esprit géométrique, mais aussi l'esprit de finesse, ce qui selon moi implique contradiction.

G.-H. Luquet.

Notices bibliographiques

Spinoza. — Œuvres complètes, traduites et annotées par Charles Appuhn. — Éthique, avec le texte latin en regard (710 p., in-12). — Court traité. De la réforme de l'entendement. Principes de la philosophie de Descartes. Pensées métaphysiques (VIII + 570 p., in-12). — Traité théologico-politique (XVIII + 448 p., in-12). — Garnier frères, Paris.

Quoique la Philosophie de Spinoza n'ait pas déterminé en France des courants aussi considérables que dans d'autres pays, elle y a pourtant été connue de très bonne heure; la preuve en est la traduction française du Traité Théologico-Politique de 1678, les véhémentes attaques dirigées contre Spinoza par Massillon, qui l'appelle un monstre d'impiété, et les réfutations des cardinaux de Polignac et de Bernis. Les écrivains du XVIIIe siècle, faute de l'avoir étudiée sérieusement, étaient incapables de pénétrer le sens intime de cette forte doctrine, quoiqu'ils n'aient pas manqué, toutes les fois que l'occasion se présentait, de l'utiliser comme arme de combat. Mais qui connaîtra jamais le nombre des esprits d'élite qui, leur vie durant, se sont nourris de Spinoza, et y ont trouvé l'apaisement de leurs doutes et de leurs inquiétudes morales! Le comte de Boulainvilliers tout d'abord, qui a fait une traduction de l'*Éthique* de Spinoza et qui sous le voile de la critique cachait de profondes sympathies pour son système. Et il faut surtout lire la correspondance entre Dortous de Mairan et Malebranche, pour voir les bouleversements profonds que peut éprouver une âme sincèrement croyante qui entre en contact avec le système de Spinoza. Les lettres de Dortous de Mairan sont remarquables par le raisonnement serré et la conviction ardente qui s'y manifestent. Malebranche y a été soumis à une dure épreuve et de laquelle il n'est pas sorti victorieux.

De quelques expressions dans la correspondance de Flaubert il nous est permis de conclure qu'il connaissait l'*Éthique* à fond. Taine oscillait entre le phénoménisme et le spinozisme, et Rémy de Gourmont avait pour l'*Éthique* une admiration constante.

Dans l'épouvantable tourmente actuelle, où les ruines mentales ne sont pas moins considérables que les ruines matérielles, quel autre penseur que Spinoza pourrait nous prêter autant de moyens efficaces

pour ne pas fléchir dans l'accomplissement de la tâche vraiment humaine?

C'est pourquoi il faut accueillir avec empressement la traduction de M. Appuhn, qui est faite avec beaucoup de soin et qui, espérons-le, sera bientôt complète. Les notices nous offrent les renseignements indispensables sur la formation de l'œuvre de Spinoza, et les notes aident à en mieux comprendre les points fondamentaux. Il est seulement regrettable que le texte latin intégral n'ait été publié à côté de la traduction. Le latin de Spinoza, en effet, a sa valeur propre, il est vigoureux et précis et abonde en tournures originales et frappantes. Peut-être sera-t-il possible de remédier à cet inconvénient dans l'édition prochaine.

Je me permets encore d'attirer l'attention de M. Appuhn sur les innombrables transpositions de lettres et de mots qui déparent et obcurcissent le texte, et dont je me contente de lui signaler celle qui se trouve dans l'Introduction de la troisième partie de l'*Éthique* p. 251. Le passage latin « atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi » est ainsi reproduit en français : « par suite, *connaître la voie droite pour la nature des choses*, quelles qu'elles soient, doit être aussi une et la même »; il faut évidemment dire : « par suite, *la voie droite pour connaître la nature des choses*, quelles qu'elles soient, etc. ».

M. Solovine.

L. Silberstein. — The Theory of Relativity. Un vol. in-8 de VIII + 295 p. Macmillan and C°, Londres, 1914.

Le principe de relativité, élaboré par Lorentz, Einstein et Minkowski, a eu une répercussion considérable sur les recherches physiques. Très nombreux sont les travaux qui lui ont été consacrés pour mesurer sa portée et mettre en lumière sa signification. Mais aucun de ces travaux ne peut, à notre avis, être comparé à l'œuvre de M. Silberstein, qui a soumis ce principe à un examen exhaustif en le mettant en rapport avec les principaux problèmes que soulève actuellement la physique mathématique. Il est à noter en particulier qu'il fait précéder toutes ces discussions fondamentales d'un exposé sommaire de la mécanique classique ou newtonienne, dans laquelle le principe de relativité était implicitement contenu. Il nous montre comment le choix d'un point de repère approprié, pour décrire d'une façon aussi simple que possible les mouvements des corps dans la nature, a constamment préoccupé les physiciens. Mais ce sont les travaux remarquables de Lorentz qui ont rendu nécessaire l'extension illimitée de ce principe et lui ont conféré en quelque sorte le caractère de validité absolue.

Les conséquences auxquelles il conduit sont surprenantes. Les

grandeurs d'espace et de temps ne peuvent plus être définies d'une façon univoque et indépendamment les unes des autres. La notion de corps solide n'a qu'un sens relatif, et la masse elle-même n'a rien de constant, elle dépend de la vitesse avec laquelle un corps se meut vers l'observateur, c'est-à-dire elle est fonction de la vitesse.

M. Solovine.

Henry Jackson. — Texts to illustrate a Course of Elementary Lectures on the History of Greek Philosophy from Thales to Aristotle. Un vol. in-8 de XII + 111 p. Macmillan and C°, Londres, 1914.

Cette compilation pourra rendre service à tous ceux qui voudront acquérir une connaissance sommaire des formes originelles de la pensée philosophique grecque. Elle pourrait encore servir de base à la discussion des problèmes philosophiques dans les classes secondaires. Sur un espace relativement court, M. Jackson a réuni des extraits des penseurs grecs depuis Thalès jusqu'à Aristote inclusivement, et il est regrettable qu'il ait omis d'apporter des documents sur l'époque postérieure à ces penseurs.

Quant aux textes, ils sont établis avec toute l'exactitude nécessaire, comme on ne pouvait pas s'attendre autrement de la part d'un helléniste aussi éminent qu'est M. Jackson. Mais l'absence d'un index analytique, contenant les notions fondamentales avec les renvois, diminue le profit qu'on pourrait tirer de ce livre.

M. Solovine.

F. B. Jevons. — Philosophy : What is it? Un vol. in-16 de 135 p. University Press, Cambridge, 1914.

Dans cet ouvrage sont reproduites cinq leçons que l'auteur a faites devant un auditoire d'ouvriers (Worker's Educational Association), et dans lesquelles il s'est proposé de définir le sens des problèmes philosophiques. Après avoir montré que la philosophie se distingue de la science par le fait qu'elle a pour objet l'expérience totale, tandis que la dernière ne s'occupe que de certaines parties du réel, et par conséquent de pures abstractions, il aborde l'examen des trois principaux courants en philosophie : du matérialisme, de l'idéalisme et du scepticisme. Selon M. Jevons, aucune de ces attitudes n'est en état de nous satisfaire, parce qu'elles sont unilatérales, parce que leurs suppositions fondamentales conduisent à des contradictions, parce qu'elles suppriment l'un des deux termes sujet-objet ou esprit-matière, qui sont immédiatement donnés et indissolubles, et parce qu'enfin elles sont incapables de donner une réponse à la question philosophique κατ' ἐξοχήν : Quelle est la signification et quel est le but de nos efforts et de nos peines?

L'intérêt philosophique, en effet, n'est nullement épuisé par le problème ontologique ou épistémologique. La philosophie est une discipline éminemment pratique et trouve son point d'appui dans la volonté et l'action. Son objet est l'expérience vivante, elle ne vise pas à établir une conformité entre des termes abstraits, elle veut au contraire obtenir des vérités vécues et qui se répercutent immédiatement sur notre conduite. Elle est ainsi une méthode d'action plutôt que de connaissance.

Car la réalité, tout en formant une Unité, est dans un perpétuel devenir, et notre activité constitue un facteur important dans le processus universel. L'expérience pourtant de la réalité totale est pour nous, êtres limités et éphémères que nous sommes, irréalisable; les deux sphères qui embrassent les faits physiques et les faits mentaux semblent s'exclure et diviser la réalité en deux parties incommunicables, menaçant ainsi de détruire le postulat fondamental de l'auteur. Et c'est pour y échapper qu'il introduit Dieu : car en lui seulement se réalisent l'existence réelle et la pleine connaissance de la totalité des choses.

M. Solovine.

James Ward. — Naturalism and Agnosticism (Fourth edition). Un vol. in-8 de xvi + 623 p. A. et C. Black, Londres, 1915.

Le texte de cette quatrième édition est, à part quelques corrections de détail, le même que celui de la première, dont une analyse a été faite dans cette *Revue* lors de son apparition. (Voir *R. philos.*, 1901, tome I, p. 202). L'auteur y a seulement ajouté à la fin des notes explicatives et une note supplémentaire sur la théorie mécanique, dans laquelle, pour justifier son attitude spiritualiste, il fait un abus étrange de quelques remarques critiques sur la valeur de la mécanique classique faites par Kirchhoff et Henri Poincaré. Si ces savants éminents ont poussé aussi loin que possible l'examen des principes scientifiques fondamentaux, c'était pour obtenir une base plus solide pour l'édifice de la science; ils ne l'ont assurément pas fait dans le but de donner gain de cause au spiritualisme dogmatique.

M. Solovine.

Platon. — Le Banquet ou de l'Amour. Traduction intégrale et nouvelle suivie des Commentaires de Plotin sur l'Amour, avec avant-propos, prolégomènes et notes par Mario Meunier. Un vol. in-12 de xx + 185 p. Librairie Payot et Cie, Paris.

Le Symposion est l'œuvre la plus étonnante et la plus achevée de Platon. L'amour en est le thème exclusif que Platon envisage sous

ses différents aspects, comme force cosmique et comme force fondamentale de notre être, capable de nous inspirer les plus sublimes actions et de nous conduire aussi à la déchéance la plus dégradante. L'imagination éblouissante de Platon aussi bien que son intelligence profonde s'y montrent dans toute leur étendue, le plaisant et le sérieux charment et instruisent alternativement l'esprit du lecteur, et l'action dramatique toujours soutenue s'achève par le prodigieux discours de Socrate, qui est unique en son genre, et qu'il prétend avoir appris jadis de Diotima, une femme remarquable de Mantinée.

Tout effort pour rendre accessible au lecteur moderne ce chef-d'œuvre de Platon est très méritoire, et la traduction de M. Meunier pourra, faute de mieux, rendre service à ceux qui ignorent le grec. Mais il serait exagéré de la considérer comme représentant fidèlement le génie de l'original. Il aurait fallu pour cela faire préalablement une étude approfondie du texte et de la philosophie platonicienne, et s'inspirer moins des traductions existantes. Mais le style du traducteur, qui manque d'envolée, et les notes souvent déplacées et banales dont il accompagne le texte, témoignent abondamment qu'il n'a pas rempli ces conditions. En voici quelques preuves. — On sait que les discussions sur l'Amour eurent lieu après le banquet offert par le poète tragique Agathon pour fêter la victoire qu'il avait remportée la veille avec une de ses tragédies. Au début du Dialogue Platon nous raconte comment Aristodème et Socrate se dirigèrent vers la maison d'Agathon pour assister à ce banquet. — C'est un acte très simple, qui n'a rien d'extraordinaire et que personne ne s'aviserait d'interpréter. Mais notre traducteur y trouve une signification mirifique. Le texte dit : « Tout en discourant nous nous dirigeâmes vers le logis d'Agathon. Mais en cours de route, Socrate s'étant pris à méditer en lui-même[2] resta seul à marcher derrière moi. Comme je me disposais à l'attendre, il me pria d'aller toujours de l'avant[3]. » Sur les deux mots marqués des chiffres (2) et (3) le traducteur donne les explications suivantes. (2) « C'est par la méditation seule, toute difficile qu'elle est, que l'amant peut espérer se joindre à ce qu'il aime. » (Gerson, *Theolog. mystica practica*). (3) « Malheur, dit le Christ, à celui qui, ayant une fois mis la main à la charrue, se retourne en arrière. » — Quel rapprochement bizarre et déconcertant! —

Le mot grec αὐλητρίς est traduit par *aulétride*, qui ne veut rien dire en français, et pourquoi ne pas le traduire par *joueuse de flûte*, qui est sa seule signification et intelligible pour tout le monde? A propos de ce mot encore le traducteur fait la remarque suivante. (1) « Platon renvoie ici l'aulétride — la femme de plaisir — qui en amour n'a rien à lui apprendre. » Cette remarque saugrenue est propre à évoquer une image déplaisante, tandis que dans le texte, Eryximaque demande de la façon la plus naturelle qu'on renvoie la joueuse de flûte qui vient d'entrer, qu'elle joue pour elle-même, ou, si elle le veut, pour

les femmes qui sont à l'intérieur de la maison, ταῖς γυναιξὶ ταῖς ἔνδον, afin qu'on puisse, ajoute-t-il, discourir aujourd'hui ensemble.

Signalons finalement parmi les nombreuses inexactitudes celle qui se trouve sur la page 20. Dans le texte de Platon on lit : Παρμενίδης δὲ τὴν Γένεσιν λέγει : πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων, que M. Meunier traduit ainsi : « Parménide dit de son origine qu'il fut : le premier des dieux issus de la Déesse qui gouverne le Monde. » Mais il faut traduire : « Parménide dit de la Puissance génératrice : Avant tous les dieux elle créa d'abord Eros ». La traduction que je donne est un décalque fidèle du texte et se justifie encore par le fait que le vers de Parménide est cité à la suite de celui d'Hésiode sur l'origine des choses et qui est ainsi conçu : « Au commencement était le Chaos, ensuite naquit la terre au large sein, siège de toutes choses et éternellement stable, puis Eros. » — Comme on le voit, la puissance génératrice aussi bien que le chaos ont été personnifiés par ces deux poètes. Ce procédé d'ailleurs se manifeste d'une façon constante dans la philosophie grecque, et dans l'œuvre de Platon en particulier, qui non seulement érige en entités agissantes les concepts, mais encore les rapports entre ceux-ci.

Le traducteur essaie de justifier sa traduction, si éloignée du texte, en invoquant le témoignage de Plutarque et de Simplicius, qui auraient donné au vers de Parménide cette signification amplifiée. Mais qui ne voit qu'un tel principe de traduction est des plus dangereux, car si l'on voulait l'appliquer rigoureusement, le texte de Platon, à force d'être amplifié par les interprétations des commentateurs, deviendrait complètement méconnaissable.

M. Solovine.

Revue des Périodiques

The Philosophical Review.

(1915.)

James H. Tufts : *Morale d'État.* — Avec une allusion constante, dans un esprit neutraliste, à la guerre actuelle, l'auteur explique les paradoxes de la morale d'État. Les états sont tout ensemble plus et moins que les individus ; plus, car ils déterminent, par le règne de la loi, le progrès de la morale individuelle; moins, car il n'assignent pas le même rang aux critères moraux, et les critères dont ils usent sont moins nombreux. — La valeur suprême est pour les états l'intérêt personnel et la conservation ; et l'auteur insiste sur l'infériorité d'une doctrine qui, comme celle de Münsterberg, identifierait le triomphe de la supériorité militaire à la survivance du meilleur. La valeur qui tient le second rang est celle de l'honneur; et l'auteur discute, en empruntant des exemples à l'histoire récente de son pays, la conception que les états se font de l'honneur national. — Le critère de la justice (règne de la loi internationale) fait défaut aux états; et il faut tenir compte de cette lacune quand on apprécie leur moralité. — Mais l'auteur espère que la crise actuelle contribuera à compléter les valeurs reconnues par les états, les amènera à reconnaître l'importance de la justice, de la sympathie et de l'idéal humain.

Florian Znaniecki : *Le principe de relativité et l'absolutisme philosophique.* — L'auteur commence par montrer que l'absolutisme philosophique conforme aux anciens systèmes de l'absolu est désormais impossible. Le principe de la relativité s'impose à nous. Mais, et c'est là l'originalité de cet article, le principe de la relativité a une valeur absolue; et l'on peut édifier sur cette base, et sur elle seulement, une philosophie de l'absolu. — Cette philosophie porte, non sur des êtres ou des faits, mais sur des valeurs. Elle implique que toute valeur a son côté positif, qu'elle est par là en relation avec d'autres valeurs qui constituent sa sphère de validité. Il y a donc des systèmes de valeurs; et les relations qui déterminent ces systèmes sont de nature logique. Mais la vérité absolue de ces relations logiques est relative à celle de la philosophie même de la relativité. — L'expérience, dans son ensemble, est faite de plusieurs systèmes incoordonnés de valeurs. Elle est, par là, irrationnelle; mais elle peut devenir rationnelle. — La tâche de la philosophie absolutiste à créer est donc double : 1° constituer une logique complète, et dynamique, de toutes les relations entre les valeurs; 2° constituer un système rationnel, et dynamique, de tous les systèmes de valeurs.

John Dewey : *L'existence du monde envisagée comme problème.* — L'article se compose de deux parties : une discussion dialectique, et des remarques de fait. — L'auteur prend comme texte de discussion l'analyse récente de Bertrand Russell. Il essaie de montrer que tous les arguments de Russell impliquent l'admission du monde extérieur, et par suite l'impossibilité de transformer en problème l'existence de ce monde. Le seul fait de considérer comme *donnée* le passage par voie de *changement* d'une couleur à une autre implique l'hypothèse d'une *chose* qui change, car une couleur prise en elle-même serait sans relation avec un temps quelconque. — Les *données* prétendues ne sont, en somme, que les résultats d'une analyse par laquelle on reconstruit le monde du sens commun; ce ne sont pas des éléments primitifs historiquement ou psychologiquement. — En fait, le monde de l'enfant est déjà un monde comme celui de l'adulte, bien que confus encore, et non un ensemble de données sensibles distinctes. — Le rôle de l'analyse psychologique de la perception consiste donc simplement à éclaircir la notion du monde du sens commun; nous n'avons pas à *inférer* l'existence d'un monde extérieur, mais à rétablir avec plus de vérité pratique les relations qui existent *dans* ce monde entre les objets.

Wilbur M. Urban : *Les intolérables : étude relative à la logique de l'évaluation.* — Parallèlement à une discussion *des inconcevables*, on peut se proposer une discussion des « intolérables »; elle constituera le fondement de la philosophie des valeurs. — Du point de vue de la sensibilité, il n'y a point de valeur dont l'opposé ne puisse devenir « tolérable », tout au moins pour une contemplation esthétique. Mais l'évaluation n'est pas la fonction du sentiment; une analyse dialectique de la notion même de valeur nous amène à voir que la négation d'une échelle des valeurs serait vraiment « intolérable » pour l'esprit; et nous reconnaissons, par cette même méthode, que la « maximisation des valeurs » s'impose également à nous. — On aboutit, par cette analyse, à une synthèse de la conception formelle des valeurs et de leur affirmation par la volonté; la possibilité de l'évaluation, et par suite le rapport entre l'évaluation et la réalité, est une affirmation valable *a priori*. — Mais ceci n'implique nullement que l'on ait le droit de déduire de là le caractère absolu d'une valeur quelconque. Admettre la réalité et la conservation des valeurs, ce sont là des propositions *formelles*; l'affirmation de telle valeur comme suprême concerne le contenu de l'évaluation, et le contenu du système des valeurs relève de l'expérience. — C'est donc caricaturer la philosophie des valeurs que de prétendre trouver en elle l'affirmation « romantique » d'une exigence sentimentale relative à la réalité. Bien au contraire, l'attitude d'indifférence d'une certaine philosophie à l'égard de la réalité des valeurs procède d'un sentimentalisme de la pire espèce.

A. K. Rogers : *La détermination des fins humaines.* — La science ne saurait déterminer les *fins* humaines. On ne peut identifier celles-ci

à ce qui existe, en mesurant la réalité par le succès, critère à courte vue ou bien critère inaccessible. On ne peut les identifier non plus aux lois causales, sous peine de mutiler l'évolution en éliminant les variations réelles. Celles-ci ne sont autres que des idéaux, des valeurs, et leur origine est individuelle. — Le rôle de la science est de limiter la mise en pratique d'un idéal irréalisable, et aussi de juger la valeur de cet idéal *après coup*. Mais, en fin de compte, je dois tenter la justification par le fait d'un idéal qui s'impose à moi. — Non qu'il convienne de priser la pure expansion émotionnelle; il s'agit plutôt de découvrir plus exactement en nous notre nature la plus complète. — Et nous devons considérer que les autres hommes ont aussi leurs fins qui s'imposent à eux. De là, une conception de la vérité philosophique très différente de celle du rationalisme. Il serait bon de reconnaître que chaque philosophie, la nôtre tout d'abord, est inspirée par des préférences subjectives. On mettrait ainsi, comme critère de la vérité, non la raison, mais l'*être raisonnable*, l'homme.

J. Segond.

Scientia.

O. Golgi : *L'évolution moderne des doctrines et des connaissances sur la vie.* — Dubois-Reymond, au Congrès de médecine tenu à Leipzig vers 1873, discutant sur les limites des connaissances naturelles, prononçait ces mots célèbres : « ignoramus, ignorabimus ». Biologiste et mathématicien, Dubois-Reymond pensait qu'on ne pouvait avoir des phénomènes naturels une connaissance scientifique rigoureuse, sans les avoir ramenés à un système matériel d'atomes dont à un moment donné on pourrait toujours par le calcul connaître la situation et le mouvement. Témoin des tentatives faites en ce sens pour expliquer les phénomènes intellectuels par des mouvements d'atomes, il avait applaudi à la méthode, mais il avait été choqué par les formules matérialistes qui en avaient été l'aboutissant : « il n'y a pas de pensée sans phosphore » (Moleschott) ; « la pensée est au cerveau à peu près ce que la bile est au foie et l'urine aux reins » (Carl Vogt). Il en avait conclu à l'insuccès définitif de semblables tentatives : « Entre le mouvement moléculaire du cerveau et le phénomène intellectuel, il restera toujours quelque chose d'incommensurable », avait-il déclaré, donnant une application concrète de sa formule.

Doit-on appliquer la formule de Dubois-Reymond à notre connaissance des phénomènes vitaux? et si on ne peut les réduire au système matériel que ce savant rêvait, peut-on les ramener à des phénomènes physico-chimiques? A ces questions, Camille Golgi (de l'Université de Padoue) essaye de donner une réponse en examinant successivement les diverses explications qui ont été données depuis Lamarck et

Darwin sur les lois, l'origine et l'essence de la vie et les connaissances positives qu'elles ont apportées.

Darwin donna le premier branle à de nouvelles et fructueuses recherches. Il introduisit dans la science le concept de la transformation possible, lente et graduelle d'une espèce dans une autre, en allant de la forme la plus simple à la plus complexe et à la plus élevée. Le premier, il plaça la question sur le terrain de l'observation directe et de l'expérience; s'appuyant sur des études anatomo-morphologiques, il donna de l'évolution une explication physiologique. Diversement interprétée, cette loi fit naître des discussions sur les causes et les lois de l'évolution (néo-lamarckisme, néo-darwinisme : Naegeli, Weissmann). On lui opposa la doctrine de la mutabilité des espèces professée par le botaniste hollandais De Vries : des espèces nouvelles et complètes apparaissent d'un trait, sans formes de passage, sans avoir nécessité la sélection ni la lutte pour l'existence. Mais De Vries lui-même prétendit être resté dans la tradition darwinienne et n'avoir voulu que compléter quelques points restés obscurs. En somme, malgré des modifications de détail, le concept fondamental de l'évolution est demeuré; cette doctrine donna naissance à une nouvelle science, l'anatomie comparée, et elle fournit une orientation nouvelle à toutes les branches des sciences naturelles dont les recherches se concentrèrent sur ces points : lois et origines premières de la vie.

En même temps naissait une autre science dont le but était de découvrir l'essence et le mécanisme de la vie : la théorie cellulaire, fondée par Schleiden et par Schwann. Dans la cellule, élément primitif de tous les tissus de l'organisme, on crut trouver le principe vital. En effet, les mêmes propriétés vitales que l'on observait dans les cellules, on les retrouvait dans les tissus, organes et systèmes formés par le groupement des mêmes cellules particulières. Dès lors, elles devenaient un moyen d'étudier objectivement les principales manifestations de la vie. La vie n'a pas de siège particulier, elle résulte de l'activité fonctionnelle de toutes les parties de l'organisme. Chaque cellule dans l'organisme d'ensemble est un organisme distinct dans lequel sont combinées des substances chimiques spéciales; mais, tout en gardant son activité propre, elle est en connexion étroite avec les autres organismes spéciaux pour que la vie ait une certaine unité. Il devait en résulter une explication positive de la maladie : ses causes étaient cherchées dans des altérations de forme, de structure et de composition chimique des cellules. Cette théorie reçut son complet achèvement dans la deuxième moitié du XIXe siècle, professée par Remack, Schultze et Virchow ; elle voulait arriver à tout expliquer dans l'organisme vivant, normal et malade par des lois physico-chimiques. Cet idéal n'a pas encore été atteint, mais confiant dans sa possibilité d'existence, le savant accumule les petits faits à l'appui.

La structure cellulaire (protoplasma et noyau) s'étant dévoilée, à la suite de travaux minutieux, plus compliquée qu'on ne le pensait tout

d'abord, la doctrine cellulaire fut combattue et l'on vit régner pendant quelque temps des théories vitalistes. En effet, du noyau on faisait l'organe reproducteur, et le protoplasma moins important était réduit aux fonctions de la vie végétative. Mais au noyau on reconnut la fonction de contenir les représentants morphologiques des caractères héréditaires. C'est alors que Naegeli bâtit son hypothèse d'un idioplasma et de micelles contenant en puissance l'organisme futur et que Weissmann lui opposa celle de biophores se détachant en temps opportun du noyau. D'autres particularités de structure furent ensuite découvertes, le centrosome et la centrosphère et leurs rapports avec le processus de segmentation de la cellule, qui firent attribuer au protoplasma le rôle le plus important; on assimila le centrosome à un réservoir d'énergie. Depuis, d'autres découvertes furent encore faites : celle de mitochondres que l'on chargea de transmettre les caractères acquis, rôle que de plus récentes études ne justifient plus. L'auteur se demande s'il ne serait pas plus exact d'attribuer le rôle reproducteur à l'appareil réticulaire interne. La biologie cellulaire a donc été développée dans le sens des études morphologiques et la structure intime des organismes a été de plus en plus approfondie. Les savants qui se sont occupés de ce genre d'étude avouent que le secret de la vie n'a pas encore été découvert.

La chimie physique, qui a fait de grands progrès pendant ces dernières années, a prétendu expliquer le dynamisme de certains phénomènes vitaux. La vie, disent les partisans de cette science, est une manifestation énergétique liée à l'état colloïdal de la matière. Faut-il prétendre avec ces savants que la morphologie a vécu et que l'avenir est à la chimie physique? Golgi pense que ces deux sciences ont leurs raisons d'exister et qu'elles se prêtent un mutuel appui. D'une part, la biologie cellulaire n'a pu progresser qu'en employant les méthodes de la physique et de la chimie qui lui ont permis d'étudier plus minutieusement le substratum anatomique de la vie et les activités biologiques des éléments primitifs des tissus. D'autre part, la chimie physique est obligée d'introduire les mécanismes structuraux à la construction desquels s'emploie le substratum chimique. Fano, un de ses représentants, arrive d'ailleurs à cette conclusion : « Il est nécessaire d'avoir présent à l'esprit que les manifestations de la vie dépendent, non seulement d'une combinaison chimique déterminée, mais aussi d'une structure morphologique particulière et que l'une et l'autre sont fondues ensemble d'une façon tellement intime, que l'extraction de composés chimiques implique presque toujours la destruction complète de la matière organisée. » Les forces en jeu dans les phénomènes vitaux ne diffèrent pas, selon Golgi, des forces physiques et chimiques. L'identification n'a pas encore été faite, mais elle n'est pas impossible; en tout cas il faut mêler les méthodes morphologiques, chimiques et physico-chimiques — à cette condition seulement la biologie progressera.

Aussi Golgi constate-t-il le peu de résultats donnés par la méthode dite biologique. La médecine s'en est emparée et a interprété à l'aide de cette méthode bien des cas pathologiques, mais elle s'arrête devant des forces vitales inexplicables, ce qui n'est pas une explication scientifique.

Golgi rappelle rapidement les diverses tentatives qui ont été faites pour créer de la vie et ne semble pas leur accorder grand crédit : pseudo-cellules de Leduc, expériences de Loeb pour développer des œufs non fécondés par le seul effet de la pluie électrique ou de milieux successivement traversés.

Les recherches faites en opérant directement sur la matière vivante ont dévoilé quelques points obscurs des phénomènes vitaux. Golgi en rappelle quelques-uns. Les phénomènes caractéristiques de la vie sont considérés comme liés indissolublement aux albumines; or on ne sait encore ce qui distingue l'albumine vivante de l'albumine morte. L'échange matériel (métabolisme) que l'on croyait être la condition fondamentale de la vie, ne paraît plus lui être aussi nécessaire : des graines ont pu être conservées pendant plusieurs mois dans le vide, puis germer, placées dans les conditions convenables; des animaux ont pu être congelés, puis revivre. A ce genre de phénomènes se rattachent les faits curieux de reviviscence et de greffes : expériences de Carel sur un cœur fonctionnant trois mois après son extirpation; greffes de Mantegazza qui transplantait des organes d'un organisme à un autre; expériences de Cesaris-Demel qui faisait revivre des cœurs extraits de cadavres quarante-huit heures après la mort. Tout ceci complique le problème de la vie.

M. Guignebert : *Le dogme de la Trinité.* — Dans la troisième partie d'une série d'articles parus sur le même sujet (*Scientia*, XXXII, 1913 et XXXIII, 1914), M. Guignebert expose les événements qui amenèrent l'élaboration définitive du dogme de la Trinité (crise arienne, explications de saint Augustin). Dans une quatrième partie, il constate l'immobilité du dogme pendant tout le moyen âge et les temps modernes, puis sa décadence et son abandon. Il en cherche les causes dans les origines du dogme dont il suit l'évolution jusqu'à nos jours et dans les besoins intellectuels et religieux qui ne cadraient plus avec les formules du dogme.

Au moment où s'ouvre la querelle arienne, un point était déjà réglé : le refus de la solution monarchienne; mais deux tendances partageaient les esprits. D'une part, la foi générale qui vit de l'union avec le Christ, son Sauveur, le voulait égaler en dignité à son Père, tout en demeurant une personne distincte. D'autre part, les théologiens penchaient vers la solution subordinatienne, mais ne s'expliquaient pas sur la génération du Fils. C'est cette génération que les chrétiens voulaient expliquer conformément à leurs sentiments intimes.

Le désaccord éclata lors de la querelle d'Arius. Arius, prêtre d'Alexandrie, se trouvait à une assemblée du clergé réunie par l'évêque

Alexandre pour lui soumettre ses instructions (318), Alexandre parla de l'unité de Dieu, Arius le contredit et exposa ses idées sous cette forme d'argumentation : Dieu est l'Absolu divin, aussi n'a-t-il pas eu de commencement et n'aura-t-il pas de fin, il est inengendré. Tout ce qui existe en dehors de lui est distinct de lui en substance, a été créé par lui *ex nihilo* et procède de sa volonté, car il est Infini et comme tel ne peut être divisible, ce qui serait une marque de corporéité, et, dès lors, ne peut communiquer sa substance. Le Logos ne fait pas exception à la règle commune, il a été créé par Dieu *ex nihilo* pour être son intermédiaire entre le monde et lui. Il a donc été créé avant le monde et avant le temps qui commence seulement avec le monde, il a été créé dans la durée qui ne se compte pas. En tant que créature, il est d'une autre substance que celle de Dieu; il lui est inférieur. il n'a pas son infinie perfection, ni son omni-science, ni son immutabilité, ni son infaillibilité. C'est par sa seule volonté qu'il a sans cesse progressé dans la perfection et, par là, il a mérité des grâces de Dieu et du nom de Dieu que lui a donné l'Église. C'est lui qui s'est incarné pour sauver l'humanité. L'Esprit est aussi une créature de Dieu qui procède peut-être aussi du Fils. Arius résumait ses thèses dans ces formules : « Les gloires des membres de la Trinité ne sont point semblables; leurs hypostases ne peuvent être mêlées, car une est plus glorieuse qu'une autre et cela, sur une distance infinie, et le Père, le Fils et l'Esprit sont tout à fait et infiniment dissemblables en essence aussi bien qu'en gloire. » Le Père seul est souverain, le Fils et l'Esprit ne sont que des associés. Alors un dilemme se posait : ou une seule personne est Dieu et les deux autres sont ses ouvriers, ou les trois personnes sont de véritables dieux. La foi ne pouvait s'y laisser enfermer. Elle le pouvait d'autant moins que la lutte qui s'engagea aussitôt révéla un retour de l'esprit païen par les propositions d'Arius. L'Édit de Milan (313) et la conversion de Constantin avaient amené à l'Église d'Orient un grand nombre de néophytes qui furent vite conquis aux idées d'Arius et les concilièrent aisément avec leurs opinions philosophiques. Ce fut pour enrayer ce mouvement arien où la plupart des Occidentaux ne voyaient que des propositions diaboliques et ramener l'union dans l'Église, que Constantin réunit un concile à Nice (325).

Les Ariens s'y défendirent mal; en exagérant les propositions d'Arius, ils les firent paraître plus dangereuses. Mais les formules d'Alexandre, que défendait Athanase, son disciple, inquiétaient. On ne voulait ni du monothéisme, ni du trithéisme. Athanase proposa un compromis en employant le mot consubstantiel : *homoousios*. Ce mot prêtait à équivoque : ou la substance du Père devient divisible, ou il existe une autre essence d'où dérivent le Père et le Fils, mais le Fils n'est plus engendré. La majorité des évêques ne s'y ralliait pas, mais la lutte se livrait surtout entre l'esprit philosophique et l'esprit ecclésiastique; les exagérations des Ariens, raisonneurs logiques, ne semblaient pas être dans le courant de la tradition. Les Pères de Nicée voulurent

rester dans la tradition et exagérèrent leurs idées. Le mot passa, il fallait choisir entre l'arianisme et l'*homoousios*, et le symbole de Nicée fut rédigé pour fixer définitivement le dogme : le Fils était déclaré avoir existé de toute éternité comme le Père, avoir été engendré par lui et être d'une même substance immuable. Comme le dit Guignebert avec Conybeare : « L'arianisme était le dernier effort du bon sens et de la raison dans le domaine de la théologie trinitaire; le symbole de Nicée proclamait son échec. »

Les formules nicéennes ne s'imposèrent pas d'ailleurs sans résistance. Une bataille acharnée commença aussitôt entre les Ariens et les Nicéens qui dura cinquante-six ans. L'attitude des Ariens occasionna le triomphe définitif de la foi nicéenne. D'une part les Ariens et Arianisants ne voulurent rien abandonner de leurs idées et les luttes qu'ils entretinrent les firent outrer les idées d'Arius qui inspirèrent alors plus d'inquiétude aux conservateurs. D'autre part, Arius avait été rappelé auprès de Constantin, grâce à Eusèbe, et depuis, la faveur des empereurs allait sans cesse grandissant pour les Ariens et Arianisants, tandis qu'Athanase et ses partisans étaient persécutés. La querelle était aigrie et compliquée d'autant. L'immuable symbole de Nicée parut à la fois le seul moyen de s'opposer aux nouveautés dangereuses de l'arianisme et le seul garant de la paix dans l'Empire. A partir de 360, les Occidentaux et les Ariens modérés (Orientaux) se rapprochèrent des Nicéens et Théodose, empereur d'Orient depuis le 19 janvier 379, conseillé par saint Ambroise, imposa le credo de Nicée comme une loi d'État et acheva ainsi de décider les récalcitrants. Le concile de Constantinople (mai 381) ne fit que confirmer le triomphe de la foi nicéenne et décréter l'arianisme une hérésie. Il déclara en même temps que l'Esprit était de même substance et divinité que le Père et le Fils et que, dans la Trinité, il n'y avait rien de créé, conformément aux décisions d'une assemblée épiscopale tenue à Alexandrie en 362, sous la présidence d'Athanase. Il était définitivement acquis que l'Être divin était un et divisé en trois personnes distinctes.

Il restait à démontrer le dogme dialectiquement et à expliquer la procession du Saint-Esprit. Ce fut l'œuvre de saint Augustin. Il élimina l'idée de subordination et affirma l'unité numérique des trois personnes (il y a un seul Dieu en trois personnes), parties intégrantes du Dieu infini, coopérant à tous les actes d'une d'entre elles. L'essence divine, une et simple, renferme les trois personnes qui la possèdent; la Trinité est le Dieu Un, à la fois Père, Fils et Esprit. Cette essence n'existe pas indépendamment des personnes, chacune d'elles la possède entièrement sous un certain aspect. Les trois personnes sont égales et n'ont qu'une action et qu'une volonté, ce qu'on dit d'une, on le dit en même temps des trois. Pour ne pas éliminer l'individualité des personnes divines, saint Augustin donna cette explication : personne est un mot imparfait qui ne correspond pas à la réalité, il n'y a pas en

Dieu trois personnes mais trois rapports, trois relations distinctes. Ces relations sont des dispositions éternelles et immuables, elles garantissent l'existence des trois personnes qui sont trois individualités distinctes. Quant au Saint-Esprit, il procède du Père et du Fils (*de utroque procedit*), selon l'Écriture qui l'attribue tantôt au Père, tantôt au Fils. Il n'a pas deux principes, car « relativement à l'Esprit-Saint, ils ne constituent qu'un principe ». Il procède cependant principalement du Père, puisque le Père est l'auteur de la génération du Fils. Quant à la nature et au mode de cette procession, saint Augustin dit les ignorer, cette connaissance étant réservée aux élus pour la vie éternelle. Comme appui à sa thèse, saint Augustin trouva dans l'homme des sceaux de la Trinité, expression matérielle de sa réalité. C'est ainsi qu'il détermina une série de trinômes psychologiques : mémoire, intelligence et volonté, *mens, notitia mentis et dilectio* qui sont au nombre de trois, et appartiennent cependant à une seule substance.

D. Einhorn : *Archigonie et théorie de la descendance.* — La théorie de l'archigonie qui s'accorde avec la théorie de la descendance en ce qu'elle suppose la continuité entre la matière inorganique et la matière organisée, résout une difficulté inhérente à la théorie de la descendance. C'est du moins l'avis de ceux qui ont essayé de concilier les deux théories, Haeckel en particulier.

David Einhorn (de l'Université de Lemberg) indique la difficulté que renferme la théorie de la descendance, expose la solution qu'en donne l'hypothèse de l'archigonie répétée et montre que la difficulté n'est pas résolue en raison de la contradiction qui règne entre les deux conceptions.

Tandis que la théorie de la descendance représente les organismes en continuelle évolution, les faits montrent que de très nombreux organismes n'éprouvent aucun changement pendant des espaces de temps relativement longs. C'est cette contradiction entre la variabilité postulée et l'invariabilité constatée que ne peut résoudre la théorie de la descendance. La théorie de l'archigonie prétend expliquer le fait : il n'y a pas d'invariabilité phylogénétique, mais des processus d'archigonie répétés et séparés dans le temps, c'est-à-dire des répétitions de mêmes processus phylogénétiques. Les formes inférieures ne diffèrent pas des formes supérieures en ce qu'elles demeurent inchangées depuis un espace de temps beaucoup plus long, mais en ce qu'elles doivent leur naissance à des actes d'archigonie plus récents et n'ont pu alors se développer davantage. Des monères se rencontrent à côté des hommes parce que la monère a été produite par un acte d'archigonie dans la période actuelle et que l'homme est le produit de la période la plus récente. Il y a autant d'états d'évolution de la matière organisée qu'il y a de processus d'archigonie séparés dans le temps.

Cette compatibilité entre les deux théories n'est qu'apparente. De

fait, elles sont inconciliables. En effet, la théorie de la descendance suppose que tous les organismes vivant actuellement, descendent de la plus simple substance vivante, née de matières inanimées. Il en résulte que les organismes inférieurs et supérieurs ont entre eux des relations de parenté et restent invariables. Les uns sont restés toujours monères et les autres toujours vers ou mantelés. Les lois de l'évolution n'ont pas été les mêmes dans toutes les matières organisées. L'hypothèse de l'archigonie répétée nie au contraire l'invariabilité phylogénétique et affirme l'indépendance de la forme actuelle à l'égard de la forme ancienne. La monère actuelle naît par un acte d'archigonie actuel de la matière inanimée, mais elle n'a aucun rapport avec la monère primitive. Elle évolue d'ailleurs sans cesse, devient protiste, protozoaire, etc., elle ne reste pas monère éternellement. Il en résulte que la parenté entre les formes inférieures et les formes supérieures n'existe plus. Car elles n'ont plus d'ancêtres communs, puisqu'elles appartiennent à des archigonies différentes et elles n'ont pas de période de phylogénie commune. Les mantelés actuels ne sont pas des descendants inchangés des mantelés primitifs, mais sont des monères qui actuellement ont atteint le degré d'évolution de mantelés. Il y a donc contradiction entre la parenté des organismes et l'invariabilité des êtres vivants impliqués dans la théorie de la descendance et l'indépendance des organismes et la variabilité phylétique qui résultent de la théorie de l'archigonie. Une troisième contradiction en dérivait. La théorie de la descendance expliquait la ressemblance entre les formes supérieures et les formes inférieures par leur consanguinité. La théorie de l'archigonie expliquait cette ressemblance par l'identité des lois de l'évolution pour toutes les matières organisées.

La liaison des deux théories ne peut donc se défendre et la difficulté impliquée dans la théorie de la descendance demeure toujours sans solution. CLAIRE PATOUILLET.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

W. JAMES. — *La Volonté de croire*. Trad. de l'anglais. In-12, Paris, Flammarion.

RICHARDSON et LANDIS. — *Fundamental conceptions of modern Mathematics*. In-16, Chicago, Open Court.

RICHARDSON et LANDIS. *Numbers, Variables and Mr Russell's philosophy*. In-12, Chicago, Open Court.

F. DE SANTIS. — *La pedagogia dei deficienti*. In-12, Turino, Bocia.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

La doctrine pluraliste

Le monde se compose d'une multitude d'objets, d'événements, de phénomènes divers; appelons tout cela, pour abréger, phénomènes; un objet, par exemple, peut être, en effet, considéré comme un phénomène complexe, simplement plus stable que ce qu'on appelle d'ordinaire un phénomène.

A rigoureusement parler, aucun de ces phénomènes ne peut être réduit entièrement, quelque sens qu'on donne au mot *réduire*, à un autre phénomène : entre deux phénomènes quelconques, si semblables qu'ils soient à tous autres égards, il existe toujours une différence irréductible, laquelle d'ailleurs s'associe d'ordinaire à d'autres différences, de position dans l'espace ou dans le temps. Deux phénomènes absolument identiques seraient indiscernables, n'en formeraient en réalité qu'un seul.

Les réductions que nous opérons parmi la multitude des phénomènes consistent toutes, au fond, à constater ou à supposer entre certains d'entre eux des ressemblances. C'est ainsi que nous formons, par exemple, en zoologie, des classes de vertébrés, de mammifères. Les chimistes réduisent en montrant que beaucoup de corps renferment les *mêmes* éléments.

Des réductions beaucoup moins parfaites que les précédentes, mais qui reposent toujours sur le même principe, consistent à considérer certains phénomènes comme des modes, des formes, des transformations d'une *même* réalité fondamentale : c'est ainsi que des physiciens ont admis que la chaleur, par exemple, est un mode, une forme du mouvement; aujourd'hui, beaucoup de physiciens et de chimistes parlent des transformations de l'énergie, affirment que le mouvement, la chaleur, l'électricité, etc., sont des formes de l'énergie.

Puisqu'on constate toujours quelque différence entre deux phénomènes quelconques, une doctrine rigoureusement moniste est

impossible à défendre. J'ai essayé de montrer, dans une étude précédente[1], qu'une doctrine dualiste est également insoutenable. La seule doctrine défendable, tant que nous restons sur le terrain des faits, est donc une doctrine pluraliste, c'est-à-dire une doctrine qui admet plusieurs espèces de phénomènes irréductibles.

La doctrine chimique classique, qui ramène tous les corps à un petit nombre de corps simples, est une doctrine pluraliste ; mais il y a quelque chose de plus élémentaire encore que les corps simples des chimistes; ces corps peuvent présenter, en effet, divers phénomènes : mouvement, poids, forme, etc., par lesquels ils peuvent se ressembler. Ce sont des phénomènes tels que les précédents que je me propose de considérer dans la présente étude. Il s'agit de montrer qu'il existe une pluralité de phénomènes élémentaires, très dissemblables entre eux et, par conséquent, irréductibles.

Les phénomènes élémentaires.

Parmi les phénomènes foncièrement irréductibles et élémentaires il faut citer en première ligne ce qu'on appelle les *données des sens* : tels sont les contacts et pressions, le chaud, le froid, la douleur, les sons, les couleurs, les saveurs, les odeurs. Personne n'osera soutenir que la chaleur, par exemple, c'est-à-dire ce que certains appelleraient la sensation de chaleur, ressemble au son.

Les phénomènes précédents, bien qu'on puisse les qualifier d'élémentaires, présentent pourtant eux-mêmes déjà une certaine complexité. On y peut distinguer en général une qualité, une intensité, une durée; dans quelques-uns, sinon dans tous, on peut distinguer en outre une position, une étendue : une lumière que nous percevons pendant quelques secondes réunira ainsi une qualité (bleu, rouge, etc.), une intensité, une durée, une position (à droite, à gauche, etc.), une étendue (elle sera, par exemple, un cercle lumineux d'une surface déterminée).

On remarquera, toutefois, que la qualité, l'intensité, etc., qui sont elles-mêmes les éléments en quelque sorte des phénomènes élémentaires, ne se rencontrent jamais isolément. Nous n'avons jamais affaire à une intensité simplement, par exemple; ce que nous observons, ce sont des couleurs, des sons intenses. Nous ne

1. B. Bourdon, La doctrine dualiste, *Rev. philos.*, juillet 1915.

rencontrons pas davantage la durée, l'étendue isolées; nous percevons un son, une lumière, un contact qui durent; une longueur sera celle d'une ligne présentant une certaine couleur. Le temps, l'espace doivent, par conséquent, être considérés comme des abstractions, au même titre que l'intensité, par exemple; ils n'ont pas de réalité à part des phénomènes qui durent ou qui sont étendus.

Un phénomène important, que les physiciens n'hésiteraient pas à considérer comme élémentaire, est le *mouvement*. Beaucoup de psychologues seraient du même avis que les physiciens et admettraient que le mouvement se présente à nous comme quelque chose d'aussi élémentaire que la couleur ou le son. On y constate, en tout cas, une complexité comparable à celle qui résulte, pour un phénomène quelconque, de l'association d'une intensité, d'une qualité, d'une durée. Le concept de mouvement, tel qu'il apparaîtrait à un logicien, est même très complexe; il implique, en effet, les idées de *couleur* (s'il s'agit du mouvement perçu par la vue[1]), de *position* (un mouvement est un changement de position), de *longueur spatiale* (un mobile parcourt un chemin d'une certaine longueur), de *temps* (un mouvement a une certaine vitesse, parcourt un certain espace pendant un certain temps, dure un temps déterminé), de *forme* (la trajectoire décrite par un mobile est rectiligne, parabolique, etc.), de *différence* (un mouvement est un changement, un mobile occupe successivement des positions différentes).

On remarquera que le mouvement ressemble beaucoup à un autre phénomène, l'espace, et qu'il est, par conséquent, sous ce rapport, réductible. La forme d'un mouvement, la longueur du chemin parcouru par un mobile ne diffèrent pas de la forme, de la longueur d'un objet immobile. Cette ressemblance explique précisément le fait que le mouvement a pu, avec la plus grande facilité, être étudié géométriquement.

1. Des objets diversement colorés peuvent avoir le même mouvement; en conclure que le mouvement est indépendant de la couleur équivaudrait à soutenir qu'une sonnerie électrique peut fonctionner sans pile, puisque n'importe quelle pile la fait sonner. Il n'y a jamais de mouvement, au sens plein du mot, c'est-à-dire de mouvement perçu (vu) sans quelque couleur. Quand donc on prétend expliquer la couleur par le mouvement, on suppose déjà implicitement le phénomène à expliquer.

Un phénomène élémentaire intéressant, attendu qu'il est la source généralement admise de l'importante notion de force, est l'*effort*. L'effort s'associe souvent d'une manière étroite au moi et, en conséquence, nous sommes exposés à attribuer au mot *effort* une signification exclusivement psychologique. Je n'attache ici à ce mot aucune signification de ce genre. L'effort, en effet, n'est pas nécessairement un phénomène psychologique, si ce n'est en ce sens que tout phénomène peut être considéré sous un certain rapport comme psychologique : la résistance d'un objet lourd que nous essayons de déplacer est, en grande partie, un effort, et n'est cependant pas un phénomène psychologique. J'ajouterai, d'ailleurs, que la spécificité de l'effort est douteuse : l'effort ne paraît pas, en effet, différer essentiellement de la pression.

On pourrait citer encore parmi les phénomènes élémentaires irréductibles, primitifs, l'*association* ou l'*unification* [1], la *ressemblance* et la *différence*. Deux points juxtaposés, deux bruits dont l'un succède rapidement à l'autre sont en général perçus comme deux, c'est-à-dire comme unis, groupés, associés; le second bruit pourra être aperçu comme succédant au premier, ce qui implique encore une association de ces bruits. D'autre part, ces bruits seront perçus comme semblables ou différents.

Il faut, toutefois, remarquer que l'association, la ressemblance, la différence sont, comme le temps et l'espace, des abstractions, qu'elles ne peuvent exister à l'état isolé : on ne perçoit pas séparément des bruits, des couleurs, par exemple, et des associations ou des ressemblances; on perçoit la succession de bruits, la ressemblance ou la différence de couleurs.

Les *représentations* sont généralement des phénomènes complexes, comme les objets et les événements auxquels elles correspondent. Pourtant, des représentations simples ne sont pas impossibles; telles seraient celles d'un son, d'une couleur déterminés. Mais ces représentations simples ne sont pas des phénomènes primitifs, puisqu'elles supposent des « sensations » les ayant précédées. Elles ressemblent, en outre, d'après la doctrine généralement admise, à ces sensations, c'est-à-dire aux sons, couleurs, etc., et, par conséquent, sont, à quelque degré, réductibles.

1. Il vaudrait peut-être mieux dire « union » qu' « unification ». Ce dernier mot peut évoquer, en effet, l'idée d'une réalisation artificielle de l'union.

Les *concepts* constituent des phénomènes très importants, mais ne sont pas non plus irréductibles. Les concepts de couleur, de mouvement, par exemple, ressemblent, comme les représentations de ces phénomènes, à la couleur, au mouvement. Ceux qui affirmeraient qu'ils en diffèrent absolument devront être considérés comme dépourvus de la faculté de se représenter vivement la couleur ou le mouvement; chez eux le concept se réduira, comme représentation nette, au nom du phénomène. Remarquons, d'ailleurs, que, même lorsqu'il paraît presque se réduire à un simple mot, on peut toujours dire que le concept ressemble au phénomène auquel il correspond, à la condition de considérer ce phénomène comme un événement complexe, qui comprend non seulement la couleur. par exemple, mais, en outre, le nom de la couleur. Quand les différences sont très marquées entre les phénomènes que, à cause des ressemblances qu'ils présentent d'ailleurs en même temps, nous désignons par le même nom, ce nom tend à prendre une importance très grande comme représentant du concept; il ne faut pourtant pas oublier que, si nous donnons le même nom à divers phénomènes, par exemple aux diverses couleurs, c'est qu'il existe entre eux certaines ressemblances, intrinsèques ou extrinsèques [1], et, à quelque période de son développement que nous considérions le concept de couleur, il y subsiste quelque trace de ces éléments communs à toutes les couleurs; bref, un concept ne se réduit jamais entièrement à un mot dépourvu de signification.

On rencontre dans les sciences certaines notions importantes qui pourraient faire croire à l'existence de phénomènes spécifiques autres que ceux qui ont été mentionnés dans les pages précédentes. Telle est la notion d'*électricité*. Les physiciens consacrent, dans leurs ouvrages, un livre à l'électricité, comme ils en consacrent un à la chaleur, un autre au son, un autre à la lumière, ce qui semble impliquer qu'ils font de l'électricité un phénomène aussi spécifique que la chaleur ou le son ou la lumière. Or, l'électricité n'a rien de spécifique ou du moins il est impossible de prouver qu'elle constitue un phénomène spécifique. Nous n'avons pas de sens pour la percevoir. Les phénomènes appelés électriques ne sont, en somme, que des phénomènes mécaniques, calorifiques, lumineux, etc., se

1. Par exemple, les couleurs se ressemblent toutes par ce caractère extrinsèque qu'elles sont *vues*.

produisant simplement dans des conditions spéciales, qui consistent elles-mêmes en combinaisons de phénomènes tels que ceux qui ont été cités précédemment. Comme le dit justement Mach : « Il importe peut-être de reconnaître qu'il n'existe absolument pas de fait *électrique* spécifique, que tout fait de ce genre peut être aussi bien considéré comme *chimique* ou *thermique*, ou plutôt que *tous* les faits physiques se composent en fin de compte des *mêmes* éléments sensibles (couleurs, pressions, espaces, temps), que la désignation « électrique » nous rappelle simplement une forme spéciale, sous laquelle nous avons d'abord appris à connaître le fait [1]. »

La notion de *masse* joue en mécanique un rôle très important. Or, la masse ne peut être considérée non plus comme un phénomène spécifique. La masse est une résistance et ne diffère pas essentiellement du poids, bien que les physiciens insistent souvent sur ce point, qu'il faut se garder de confondre la masse et le poids ; je constate, sans l'aide d'instruments, que des objets ont des masses différentes de la même manière que je constate qu'ils ont des poids différents, c'est-à-dire par les efforts plus ou moins grands que je dois faire pour les déplacer. Si je fais abstraction de ces efforts, de la résistance que j'éprouve, je ne puis plus donner de la masse (ou du poids) d'un corps, supposée indépendante de l'accélération que ce corps peut provoquer dans un autre corps, qu'une définition vague ; je dirai, par exemple, que la masse est la « quantité de matière » ; mais, qu'est-ce que la matière? La difficulté qu'éprouvent les physiciens à définir la masse, considérée qualitativement, s'explique précisément en partie par le fait qu'elle n'est rien de spécifique. Savons-nous ce qu'est la masse, après que Mach nous a dit qu'elle est dans les corps « une caractéristique particulière déterminante d'accélération [2] »? Les définitions précises de la masse qu'on trouve dans les ouvrages de mécanique se

1. Mach. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, p. 136. — Il résulte de ce qui précède que la division classique de la physique est peu logique, n'a rien de systématique. Elle correspond en partie, mais en partie seulement, à la division des sens. On la rendrait systématique en distinguant autant de livres ou de chapitres dans les traités de physique que nous avons de sens. Notons que ces traités devraient alors contenir des chapitres consacrés aux odeurs et aux saveurs. J'ai eu entre les mains un programme de cours de physique publié, autant que je me souviens, au commencement du siècle précédent, et qui citait précisément, parmi les divisions de la physique, deux parties consacrées respectivement aux odeurs et aux saveurs.

2. Mach, *La Mécanique*, p. 215.

rapportent en réalité à la mesure de la quantité de masse et non pas à la masse qualitativement considérée. C'est ainsi que la masse sera définie le « quotient que l'on obtient en divisant le poids d'un corps par l'accélération due à la pesanteur, ce poids et cette accélération étant mesurés dans un même lieu », ou, plus généralement, le « quotient d'une force quelconque appliquée à ce corps par l'accélération qu'elle lui imprime[1] ».

On ne trouvera pas non plus de *phénomènes chimiques* élémentaires spécifiques. Le chimiste constate des poids, des dégagements de chaleur, de lumière, des odeurs, des saveurs; or, ce sont là autant de phénomènes que nous connaissons déjà. Si on considère l'affinité comme une « force », elle ressemble à toute autre force et se ramène par conséquent à l'effort, à la pression. L'affinité chimique, remarque Tyndall, « ramenée à sa conception la plus simple, se présente à l'esprit comme une pure attraction, de même qualité mécanique, si je puis me servir de cette expression, que la gravité[2] ».

Une dernière question que nous nous poserons ici est celle de l'existence ou de la non-existence de *phénomènes psychologiques* spécifiques. Incontestablement, beaucoup de phénomènes qualifiés de psychologiques n'ont, si on les considère en eux-mêmes, en faisant abstraction de leurs circonstances, rien de spécifique; par exemple, les efforts que je puis faire et qui n'ont pas pour but de vaincre des résistances extérieures, les sensations de chaleur ou de froid, sans cause extérieure, que je puis éprouver, ne diffèrent pas des résistances que je perçois quand mes efforts sont dirigés contre des obstacles extérieurs, de la chaleur ou du froid que je sens en touchant des objets chauds ou froids.

Un phénomène psychologique présente cette particularité qu'il est nettement associé au moi. Si un objet en mouvement communique son mouvement à un autre objet d'abord immobile, c'est un phénomène physique, indépendant de moi. Si, au contraire, un objet, d'abord immobile, se meut (paraît se mouvoir) quand je l'observe, le phénomène dépend de moi, est psychologique.

On est donc conduit à supposer que le caractère psychologique d'un phénomène ne réside pas dans le phénomène lui-même, pris

1. Sonnet, *Dictionnaire des mathématiques appliquées*, art. MASSE.
2. Tyndall, *La Chaleur considérée comme un mode de mouvement*, p. 44.

isolément, mais résulte de son association à cet autre phénomène, que nous appelons *je* ou *moi*. Le même phénomène pourra donc être tantôt psychologique, tantôt physique, selon qu'il s'associera nettement à moi ou à quelque phénomène extérieur[1].

Nous avons vu que les représentations, les concepts même, ressemblent aux phénomènes primitifs tels que les couleurs, les mouvements. Ce qui est vrai de ces derniers sera donc vrai, du moins en partie, d'eux également : ils sont psychologiques non pas par eux-mêmes, mais par leur association nette au moi[2].

On peut pourtant se demander, en fin de compte, si parmi les phénomènes psychologiques il ne s'en rencontre pas qui soient véritablement spécifiques, irréductibles sous tous rapports aux sons, couleurs, mouvements, etc. Mais, à cette question il est difficile de faire une réponse absolument décisive. Les psychologues, en effet, ne s'entendent pas toujours entre eux lorsqu'il s'agit de savoir si une espèce déterminée de phénomènes est spécifique ou non : on sait que, pour les uns, les émotions sont des phénomènes spécifiques, tandis que pour d'autres elles ne le sont pas; les uns considèrent la volonté comme un phénomène *sui generis*, les autres nient qu'elle le soit. Beaucoup de phénomènes psychologiques sont d'ailleurs si fugitifs, si vagues qu'il est extrêmement

1. On pourrait objecter que mes bras, mes mains, etc., s'associent nettement à moi et qu'ils ne sont pourtant pas quelque chose de psychologique. Mais il est facile de répondre à cette objection. Mes mains, par exemple, se comportent comme des objets physiques quelconques : pour que je les voie, il est indispensable que mon regard ait une direction déterminée; je ne continue pas de les apercevoir dans quelque direction que je regarde, comme il arriverait pour des images consécutives, par exemple; elles peuvent être déplacées, blessées par des objets indépendants de moi.

2. On pourrait rapprocher de ce qui précède maint passage des écrits de Mach. Je me bornerai à citer le suivant : « Je puis résoudre toutes mes expériences *physiques* en *éléments* qui *pour le moment* ne se laissent pas réduire davantage : couleurs, sons, pressions, chaleurs, odeurs, espaces, temps, etc. Ces éléments apparaissent comme dépendant aussi bien de circonstances extérieures à U (Mach désigne par cette lettre la surface limitante de son corps) que de circonstances intérieures à U. En tant et en tant seulement qu'il s'agit du dernier cas, nous appelons aussi ces éléments *sensations*. Comme les sensations de mes voisins me sont aussi peu immédiatement données qu'à eux les miennes, je suis autorisé à considérer *les mêmes* éléments, auxquels j'ai ramené le physique, comme étant aussi les éléments du psychique. Le *physique* et le *psychique* renferment ainsi des *éléments communs* et ne présentent donc aucunement l'opposition tranchée généralement admise. C'est ce qui apparaîtra plus clairement encore, si on peut montrer que souvenirs, représentations, sentiments, volonté, concepts se forment de traces laissées par les sensations et qu'il n'est donc nullement impossible de les comparer à ces dernières. » (Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 2e Aufl., p. 8.)

difficile de démêler leur nature, de savoir s'ils ressemblent ou non à tel phénomène connu et bien défini. Qu'est-ce que douter, croire, savoir, reconnaître, être sûr, etc.?

Du reste, si on réussissait à prouver la spécificité de certains phénomènes psychologiques, la thèse pluraliste défendue ici n'en serait que plus fortement établie : aux éléments irréductibles déjà cités viendraient, en effet, s'en ajouter de nouveaux, émotions, volonté, par exemple.

Associations, corrélations, transformations, causations, communications.

Les phénomènes élémentaires qui viennent d'être passés en revue forment entre eux des *associations* plus ou moins persistantes ou passagères : c'est ainsi que dans un objet nous trouvons réunies une température, une couleur, une forme, etc. Un événement, une phrase constituent de même des phénomènes composés. Il n'existe pas, en fait, de phénomène rigoureusement simple : si j'observe une couleur, le phénomène est complexe et comprend non seulement la couleur, mais moi qui regarde, mes yeux qui sont le siège de phénomènes particuliers différents de la couleur. L'association étroite de phénomènes élémentaires en un phénomène composé se traduit dans le langage par des mots comme *un*, *le* (*une table*, *le chien*), par l'emploi d'un seul substantif, d'un seul verbe, etc., pour désigner le groupe ou la série de phénomènes unifiés.

Un exemple intéressant d'association est celui des phénomènes que nous groupons sous les noms de *je* ou de *moi*. Le moi constitue une association relativement permanente de certains phénomènes; à ce moi plus ou moins stable s'associent à leur tour passagèrement des pensées, des émotions, des actes, etc., bref, un ensemble de phénomènes que nous pouvons désigner, pour indiquer précisément leur association au moi, par le nom de phénomènes subjectifs. Remarquons, d'ailleurs, que tout phénomène, quel qu'il soit, s'associe à ce moi et, par conséquent, est, dans une certaine mesure, subjectif; c'est ce fait qu'ont nettement aperçu certains philosophes et qui les a conduits à cette doctrine subjectiviste excessive qu'ont défendue Berkeley et ses successeurs. En réalité, si l'objet s'associe au sujet, il n'en reste pas moins, en même temps, objet, de même que le son d'un diapason, bien

qu'associé au mouvement vibratoire de l'instrument, reste un phénomène différent de ce mouvement, un son.

Par *corrélations* j'entends ce fait que des phénomènes déterminés quantitativement ou qualitativement s'accompagnent d'autres phénomènes déterminés aussi quantitativement ou qualitativement. Un exemple familier de corrélation est celui du diapason dont on entend le son en même temps qu'on voit la déformation de l'extrémité de ses branches et qu'on perçoit par le toucher son frémissement. Si l'intensité du son varie, la déformation et le frémissement varient eux-mêmes corrélativement.

Dans un cas comme le précédent, on pourrait parler de parallélisme au sens où on parle de parallélisme psycho-physique. Mais il est préférable, je crois, d'employer comme terme général le mot corrélation. Dans le cas des variations de la température et des dilatations ou contractions de la colonne liquide du thermomètre qui l'accompagnent, on ne peut pas dire qu'il y ait véritablement parallélisme : quand le thermomètre descend, par exemple, la chaleur, après avoir décrû pendant quelque temps, disparaît et fait place à un phénomène très différent, le froid, et ce froid lui-même croît lorsque le volume occupé par le liquide du thermomètre décroît.

Ce dernier exemple montre en même temps que les corrélations ne sont pas toujours quantitatives : chaud et froid sont, en effet, des phénomènes qui diffèrent qualitativement. Des qualités d'un phénomène peuvent être, d'autre part, corrélatives de nombres d'un autre phénomène : ainsi deux sons de hauteurs différentes qui, malgré le nom de hauteurs qu'on leur donne, sont plutôt, en réalité, des qualités que des grandeurs, sont corrélatifs de nombres déterminés de vibrations par seconde de l'instrument qui les produit; rouge, bleu, etc., sont de même corrélatifs, d'après la théorie mécaniste de la lumière, de nombres déterminés de vibrations de l'éther dans l'unité de temps.

Les faits cités d'association, de corrélation des phénomènes sont incontestables. La question de la possibilité de *transformations* est, au contraire, très obscure. Les théories des physiciens modernes conduisent à se poser cette question. Et, à ce propos, on constate ce fait remarquable : tandis que les chimistes modernes répugnent profondément à l'idée d'admettre qu'un corps simple puisse se

transformer en un autre, que de l'argent, par exemple, puisse se transformer en un autre métal, les physiciens parlent couramment de transformations de phénomènes qui sont, en réalité, plus élémentaires encore que les corps simples des chimistes : ainsi, pour certains physiciens, le mouvement peut se transformer en chaleur, par exemple.

Pour tâcher de résoudre la question de la possibilité de la transformation d'un phénomène en un autre, rendons-nous compte d'abord de ce qu'on entend par une transformation. Une transformation, au sens ordinaire du mot, est un changement considérable éprouvé par un objet, changement si considérable que l'objet, une fois transformé, peut apparaître comme un autre objet. Par exemple, le gland se transforme en chêne. Pour qu'une transformation d'un objet se produise, la présence d'autres objets est nécessaire : un têtard ne se transformerait pas en grenouille, s'il ne trouvait plus d'aliments. En général, dans une transformation, le passage de la forme initiale à la forme finale se fait graduellement, par l'intermédiaire de formes qui diffèrent de plus en plus de la forme initiale. Enfin les transformations qu'on observe d'ordinaire sont des transformations d'objets complexes : un corps simple, d'après la doctrine chimique classique, ne se transforme pas en un autre corps simple.

Ceci posé, il est difficile d'admettre la possibilité de la transformation d'un phénomène élémentaire en un autre. Il semble tout d'abord qu'on puisse parler de transformation lorsque, par exemple, on constate que la cessation d'un mouvement est suivie de l'apparition de chaleur; mais on remarquera aussi que les intermédiaires qu'on constate d'ordinaire entre la phase initiale et la phase finale d'une transformation font ici défaut. De plus, mouvement et chaleur sont des phénomènes plus simples encore que les corps simples de la chimie, qui ne se transforment pas les uns dans les autres[1].

En fait, nous éprouvons une forte répugnance à admettre que le mouvement, par exemple, puisse se transformer en chaleur. Nous ne dirons pas, en langage vulgaire, qu'un mouvement « se

1. J'entends toujours par chaleur ce que certains appelleraient la « sensation de chaleur ». La chaleur, ainsi entendue, est un phénomène incontestablement spécifique, tandis que ce que les physiciens étudient aujourd'hui, sous le nom de chaleur, n'a, de même que l'électricité, rien de spécifique.

transforme » en chaleur, nous dirons qu'il « produit », qu'il « cause » de la chaleur. Les physiciens n'admettent pas en général non plus, d'ailleurs, qu'il y ait transformation du mouvement en chaleur proprement dite; il y a pour beaucoup d'entre eux simplement transformation de mouvement visible en mouvement invisible.

On peut rapprocher du phénomène de la transformation ceux de la *production*, de la *causation*, auxquels il vient déjà d'être fait allusion, et de la *communication*. Il nous répugne moins d'admettre que le mouvement *cause*, *produit* de la chaleur que de supposer qu'il *se transforme* en chaleur; mais ce que nous croyons comprendre plus facilement encore, c'est que, lorsque du mouvement est suivi de chaleur, il y a simplement *communication* d'un mouvement d'un objet à un autre, comme dans le cas de deux billes qui se choquent : la chaleur, en tant que phénomène spécifique, serait un simple phénomène subjectif, psychologique, une « sensation »; physiquement, objectivement, elle consisterait en mouvements invisibles, de même nature, en tant que mouvements, que les mouvements visibles, qui, pour le vulgaire, la produisent.

Remarquons que l'idée de corrélation implique celle de simultanéité des phénomènes corrélatifs. Au contraire, lorsque nous parlons de transformation, de causation, de communication, nous supposons des phénomènes qui se succèdent. A ce sujet, une question se pose : doit-on considérer le mouvement et la chaleur, le mouvement et le son, etc. comme simultanés ou comme successifs? Si le son, par exemple, succède au mouvement, on pourra supposer que le mouvement est la cause du son, qu'il se transforme en son; on ne le pourra pas, si le mouvement et le son sont simultanés : dans ce dernier cas, il ne pourra y avoir entre le mouvement et le son que corrélation.

Les tentatives de réduction.

On peut considérer comme une tentative de réduction des phénomènes la doctrine dualiste classique qui divise les phénomènes en deux grands groupes, celui des phénomènes psychologiques et celui des phénomènes physiques. Cette doctrine est, je crois, insoutenable.

Les tentatives modernes de réduction les plus approfondies sont celles qui ont porté simplement sur les phénomènes physiques. La

plus élaborée a été celle des atomo-mécanistes. Nous trouvons aussi, plus récemment, un essai de réduction dans la doctrine de l'énergie.

La doctrine atomo-mécaniste se rattache historiquement, comme on sait, à la philosophie de Démocrite. Déjà Démocrite considérait la partie pleine du monde comme formée d'atomes et distinguait deux sortes de qualités sensibles, les unes, telles que la forme, la position, le mouvement, qui existeraient réellement dans les objets, les autres, telles que la saveur, la couleur qui n'existeraient qu'en nous. La distinction de qualités réellement extérieures à nous (primaires) et d'autres qui ne le seraient qu'en apparence (secondes) a été admise par beaucoup de philosophes modernes; on la retrouve notamment chez Descartes, qui n'admet comme existant réellement dans les corps que l'étendue, la forme et le mouvement. La doctrine précédente apparaît de nos jours, chez certains philosophes et physiciens, simplifiée à l'extrême, lorsqu'ils déclarent que tous les phénomènes physiques se ramènent au mouvement. D'illustres physiciens modernes ont admis la doctrine mécaniste; ainsi, Huygens déclare au commencement de son célèbre *Traité de la lumière* que la lumière consiste dans le mouvement d'une certaine matière et il ajoute que dans la vraie philosophie les causes doivent se concevoir mécaniquement, sinon il faut renoncer à rien comprendre en physique. Il s'est trouvé d'ailleurs aussi des esprits pénétrants et indépendants pour rejeter la conception mécaniste des phénomènes physiques ou pour ne lui reconnaître, tout au moins, qu'une valeur pratique. Robert Mayer, qui, le premier, a formulé la loi de la conservation de l'énergie, était pourtant opposé à une explication mécaniste de la chaleur. « L'opinion, déclare Mach, qui fait de la mécanique la base fondamentale de toutes les autres branches de la physique, et suivant laquelle tous les phénomènes physiques doivent recevoir une explication *mécanique*, est selon nous un préjugé [1]. »

Certaines explications mécanistes sont aujourd'hui familières à tout le monde; ce sont celles qui considèrent comme se réduisant en dehors de nous à des mouvements le son, la lumière, la chaleur. On a essayé aussi de ramener au mouvement la saveur, l'odeur, certains phénomènes perçus par le toucher [2]. On a même voulu

1. Mach, *La Mécanique*, p. 465.
2. Haycraft, articles publiés dans *Brain*, VIII, 1885; X, 1887; XI, 1888-89.

parfois expliquer la masse par le mouvement. Examinons un peu cette doctrine mécaniste.

Nous pouvons écarter d'abord, comme incontestablement inadmissibles, et bien qu'on les rencontre parfois chez d'éminents physiciens, des affirmations telles que celle-ci : « La chaleur est un mouvement »; la chaleur, en tant que phénomène spécifique, est évidemment tout autre chose qu'un mouvement. Il est absurde également de dire que la lumière, que le son sont des mouvements. Autant vaudrait affirmer qu'une voiture est un cheval.

Peut-on admettre, maintenant, que la chaleur, la lumière, le son soient des transformations du mouvement? Remarquons d'abord qu'on ne le pourrait que si on admettait, d'autre part, que la chaleur, par exemple, suit le mouvement, apparaît quand il disparaît. En général, les physiciens modernes seront les premiers à rejeter une telle doctrine; pour eux, un mouvement visible ne se transforme pas en chaleur, par exemple (à moins qu'ils ne définissent arbitrairement la chaleur comme un mouvement), il se transforme simplement en un autre mouvement, invisible. Mais alors, d'où viennent ces phénomènes spécifiques, la chaleur, le son, la couleur, et quel rapport ont-ils avec le mouvement? En fait, les physiciens ne s'embarrassent guère de cette question, dont l'intérêt théorique est pourtant évident, ou, s'ils essaient parfois d'y répondre, ils se tirent d'affaire en déclarant que les phénomènes en question sont de simples sensations, n'existent pas réellement en dehors de nous. Mais ce n'est là que reculer la difficulté; que le son existe en dehors de nous ou n'existe qu'en nous, il reste toujours à expliquer son apparition — en supposant qu'elle soit explicable — lorsqu'un mouvement d'un diapason, par exemple, se produit.

Ce sont des physiologistes et des psychologues qui ont essayé de répondre avec quelque précision à la question qui vient d'être posée. En dehors de nous il n'existe, en effet, diront certains d'entre eux, que des mouvements, et ces phénomènes spécifiques que nous appelons couleur, son, chaleur, etc., résultent de l'excitation de nos organes de sensibilité par ces mouvements et des énergies spécifiques de ces organes.

Mais, ici encore se présente une difficulté bien connue. Supposons le cas du son : d'après la doctrine précédente, un mouvement

de l'air se communique à notre tympan, une excitation des terminaisons nerveuses périphériques de l'organe auditif se produit, cette excitation se propage le long du nerf auditif, atteint le cerveau, et alors le son apparaît. Mais, si nous supposons que l'excitation physiologique consiste elle-même en quelque mouvement invisible, quel rapport, demandera-t-on encore, y a-t-il entre ce mouvement et le son, c'est-à-dire la sensation de son? Le mouvement en question continue-t-il d'exister pendant que le son est entendu ou bien cesse-t-il lorsque apparaît le son? S'il est simultané au son, le son ne peut en être une transformation. Si le son apparaît lorsque le mouvement cesse dans le cerveau, alors, au contraire, on pourrait supposer que le mouvement se transforme en son. Mais, osera-t-on faire une telle supposition? Pourquoi le mouvement se transformerait-il ainsi? Où sont, entre le mouvement et le son, les intermédiaires qu'on constate généralement dans les transformations?

Remarquons, d'ailleurs, que la doctrine qui précède n'a plus le caractère moniste de celle des physiciens ou philosophes qui déclarent que tout. dans le monde, se ramène au mouvement. On conserve le son, la chaleur, etc., à côté du mouvement, en se bornant à leur attribuer une origine subjective.

Remarquons aussi que cette doctrine, si on la développe avec conséquence, conduit à attribuer au mouvement lui-même la même origine subjective qu'aux autres phénomènes physiques. Pour que le phénomène mouvement se manifeste, il faut également qu'un organe soit excité et le mouvement n'apparaît aussi que lorsque l'excitation atteint le cerveau. Lorsqu'il s'agit, par exemple, du son, le mouvement initial subit, après s'être propagé jusqu'au cerveau, une transformation énorme; de même le mouvement extérieur qui produit la couleur, la chaleur. Dans ces conditions, l'hypothèse s'impose que le mouvement lui-même ne fait sans doute pas exception, que la « sensation » de mouvement est très différente du phénomène initial qui l'a provoquée, que probablement ce phénomène n'est pas un mouvement.

La doctrine précédente, en tant qu'elle aboutit à considérer le son, la lumière, etc., comme de simples apparences, est, sous un autre rapport encore, très critiq able. On peut distinguer, dans la théorie de la perception extérieure, deux points de vue, le point de

vue objectif et le point de vue subjectif. C'est parce qu'on se place généralement au point de vue objectif, qui n'est pas admissible, qu'on arrive à considérer la plupart des phénomènes physiques comme de simples apparences. Le point de vue objectif se caractérise de la manière suivante : on considère une autre personne que soi, en présence de phénomènes extérieurs, et alors on dit, par exemple : il se produit à quelque distance de cette personne un ébranlement de l'air, cet ébranlement se transmet à son tympan, excite son organe auditif, et finalement cette personne perçoit un son. Sous sa forme populaire, naïve, l'explication précédente devient celle-ci : un son se produit en un endroit déterminé, pénètre dans les oreilles de celui qui se trouve en situation de l'entendre et finalement est perçu.

Examinons cette explication vulgaire, qui diffère peu au fond de celle qu'admettent encore la plupart des psychologues et des physiologistes. Si je me l'applique à moi-même, je dirai : un son se produit à quelque distance de moi, se propage à travers l'air, atteint mon oreille et finalement je le perçois. Or, supposons que je sois seul au monde et que j'essaie de comprendre comment se produit le phénomène son; pourrai-je songer à admettre l'explication précédente, qui revient, en somme, à supposer que le son se produit deux fois, une première fois à quelque distance de moi, une seconde fois, plus tard, lorsqu'il atteint mon organe auditif? Comme je ne perçois le son que lorsqu'il a atteint mon oreille, comment puis-je savoir qu'il s'est produit déjà antérieurement à quelque distance de moi? Il y a dans l'explication précédente évidemment une sorte de pétition de principe : pour expliquer le son que je perçois, je commence par supposer ce son préexistant à ma perception!

La pétition de principe, quoique moins évidente, existe aussi dans la doctrine plus élaborée qui admet, antérieurement au phénomène son, un ébranlement, un mouvement de quelque instrument, transmis par l'air. Elle persiste, en effet, dans ce cas, par rapport au phénomène mouvement. Je ne pourrai m'expliquer ce phénomène qu'en supposant encore qu'il se produit deux fois, une première fois en dehors de moi, une seconde fois lorsqu'il atteint, par exemple, mon organe visuel.

Il n'est évidemment pas nécessaire, pour que le phénomène son

se produise, qu'il existe deux observateurs du phénomène. Un seul suffit. Or, pour cet observateur unique, qui se donne le nom de « je » ou de « moi », le son, le mouvement ne se produisent qu'une fois; je puis localiser un son à une distance déterminée de moi, mais je ne le perçois qu'une fois. L'idée, bien qu'admise par le vulgaire, que le son se propage, parvient aux oreilles, est déjà une idée quelque peu raffinée; le petit enfant perçoit sans doute simplement que le son, du moins lorsqu'il s'agit du son d'un objet qui ne change pas de place, *est*, ou *se produit* à telle distance et non pas *vient* de tel endroit, de même que nous percevons qu'un homme *est* à telle distance, lorsque rien ne nous révèle qu'il soit en mouvement et vienne vers nous.

Bref, du point de vue subjectif, qui est le point de vue fondamental — si je parle du son perçu par autrui, je suppose implicitement que je connais déjà moi-même le phénomène — le son, la chaleur, etc., sont des phénomènes qui ont exactement la même réalité que le mouvement. Le son, par exemple, n'est ni plus ni moins une apparence, un phénomène simplement subjectif, une « sensation », que le mouvement.

La doctrine de l'énergie spécifique des nerfs sensibles insiste sur les deux faits suivants : un même excitant appliqué à des organes différents provoque des sensations différentes, telles que celles qui résultent des excitations normales de ces organes; des excitants divers appliqués au même organe provoquent des sensations de même nature. Le son, la lumière, la chaleur, etc., sont des « sensations »; « la sensation du son est l'énergie propre du nerf acoustique, celle de la lumière et des couleurs est l'énergie particulière du nerf visuel, etc. », et « la connaissance que nous acquérons du monde extérieur par nos sens ne peut rien nous apprendre touchant la nature et l'essence de ce monde »[1]. Les partisans de la doctrine précédente ne nient pas, en somme, la spécificité des phénomènes son, chaud, froid, lumière, etc., ils se bornent à placer l'origine de cette spécificité dans les différents nerfs sensibles. Ils se tiennent d'ailleurs manifestement au point de vue objectif, tel qu'il a été défini plus haut, c'est-à-dire qu'ils supposent un excitant agissant du dehors sur un organe sensible et provoquant fina-

1. J. Müller, *Manuel de physiologie*, t. II, p. 256 et suiv.

lement l'apparition d'une sensation. Mais, de quel droit parlent-ils de cet excitant, si nos sens ne peuvent rien nous apprendre sur le monde extérieur? Que signifie, d'autre part, la distinction entre le son, la lumière, etc., et le nerf auditif, le nerf optique, etc.? Les nerfs ne sont-ils pas eux-mêmes connus par la vue, par exemple, ne sont-ils pas, par conséquent, d'après la doctrine en cause, des sensations ou des complexus de sensations, et n'est-ce donc pas, en fin de compte, un cercle vicieux de vouloir expliquer les sensations par des énergies des nerfs, puisqu'on devra considérer les nerfs, à leur tour, comme des sensations?

Du point de vue objectif où se place la doctrine précédente, on n'a pas le droit, en réalité, de conclure que la lumière, par exemple, n'existe pas en dehors de nous. Le fait que d'autres excitants que la lumière, agissant sur le nerf optique, provoquent des sensations lumineuses n'empêche pas que l'excitant normal, adéquat, de telles sensations soit la lumière, dont on a tout autant le droit d'admettre l'existence en dehors de l'œil que celle du courant électrique ou du crayon avec lequel on exerce une pression sur le globe de l'œil pour provoquer un phosphène.

La vérité, en somme, est celle-ci : chacun de nous constate une pluralité de phénomènes, sons, couleurs, etc., très différents les uns des autres. Ces phénomènes s'associent entre eux pour former des objets, des événements, des nerfs, un moi, etc. La lumière, par exemple, est associée ainsi à l'œil, et il peut être très intéressant d'observer ce qui se passe dans un œil lorsqu'il voit du bleu, du rouge, etc.; mais le bleu, le rouge, ou des vibrations d'un éther hypothétique ne précèdent le bleu, le rouge que cet œil perçoit que pour celui qui observe cet œil. S'il s'agit de moi et de mes propres yeux, ceux-ci et les couleurs sont simultanés, je ne vois pas deux fois la couleur d'une étoile, une première fois, sans que mes yeux jouent dans ma perception aucun rôle, là où se trouve l'étoile, une seconde fois, plus tard, quand la lumière de l'étoile ou des vibrations quelconques parviennent jusqu'à mes yeux.

Les énergétistes rejettent la doctrine mécaniste, mais admettent que les diverses énergies peuvent se transformer les unes en les autres. Au fond, pas plus que les partisans du mécanisme, ils ne réduisent réellement le nombre des phénomènes élémentaires : que la chaleur, le mouvement, etc., soient de simples formes de

l'énergie, cela n'empêche pas qu'ils existent comme phénomènes nettement distincts.

Deux points, dans la doctrine de l'énergie, méritent d'être considérés spécialement : d'une part la définition qu'on y donne de l'énergie, d'autre part l'usage qu'on y fait de la notion de transformation.

Il est incontestable, je crois, que les physiciens et chimistes qui parlent des formes de l'énergie se font en général une idée mécaniste de l'énergie. Elle est pour eux, en effet, le pouvoir de produire du travail; c'est précisément parce que la chaleur, l'électricité, etc., se ressemblent en ce qu'elles sont capables de produire du travail qu'ils leur donnent le nom commun d'énergies; si on fait abstraction de cette ressemblance, si on n'accorde aucune prédominance au point de vue mécaniste, les diverses énergies diffèrent sans doute considérablement, elles ne peuvent pas plus recevoir le même nom d'énergies qu'un cheval et un ressort tendu, qui sont donés aussi l'un et l'autre d'énergie, au sens mécaniste du mot, et on doit se borner à parler de la transformation de tel phénomène en tel autre, de la chaleur en mouvement, par exemple[1].

Que peuvent signifier, d'ailleurs, ces mots « pouvoir de produire du travail », « aptitude à vaincre les résistances », etc., employés pour définir l'énergie en général? Les mots « pouvoir », « aptitude » font songer tout de suite aux anciennes « facultés » de l'âme des philosophes, et ont un caractère scolastique évident.

Certains physiciens non seulement attribuent ainsi à la chaleur, à l'électricité, etc., la faculté de produire du travail, mais ils tendent en outre visiblement à faire de l'énergie une substance. La conception de l'énergie risque ainsi de devenir, chez eux, une véritable conception métaphysique. La loi de la conservation de l'énergie ne consiste pas en ce qu'une substance, l'énergie, reste identique à elle-même sous diverses formes qu'elle peut revêtir; le fait qu'on constate c'est simplement qu'une quantité déterminée

1. Ostwald, dans son *Grundriss der allgemeinen Chemie*, 3e édition, p. 246, essaie de donner une définition générale de l'énergie. Voici cette définition, qui n'a plus rien de mécaniste, mais qui n'en paraîtra pas pour cela, je crois, plus satisfaisante : « L'énergie est le distinct dans l'espace et le temps » (Die Energie ist das Unterschiedliche in Raum und Zeit).

d'un phénomène disparaissant, une quantité également déterminée d'un autre phénomène se manifeste[1].

Considérons maintenant la conception de transformations de l'énergie. Il paraît impossible, comme je l'ai montré précédemment, à moins de donner au mot *transformation* un sens très différent de celui qu'il a dans la langue ordinaire, de concevoir la chaleur, par exemple, comme une véritable transformation d'un mouvement. Nous ne comprenons pas le fait que le mouvement produit de la chaleur lorsqu'on nous a dit que l'une est une transformation de l'autre. Un fait n'en explique un autre que lorsqu'il y a ressemblance marquée entre eux; or, ici, la seule ressemblance qu'on constate c'est que la chaleur succède au mouvement comme les diverses formes d'un objet se succèdent dans une transformation.

La théorie mécaniste paraît ici tout d'abord plus compréhensible que la doctrine énergétiste; elle admet que le mouvement visible se transforme en mouvement invisible lequel, agissant sur nos organes tactiles, provoque la sensation de chaleur. Mais, à son tour, cette doctrine se heurte finalement à l'impossibilité d'expliquer l'apparition de la sensation de chaleur, la transformation, en ce phénomène spécifique, de l'excitation mécanique de nos organes.

Les phénomènes imperceptibles.

Les microbiologistes ont peuplé le monde vivant d'organismes que nous ne pouvons percevoir qu'en nous aidant de microscopes; de même les physiciens et les chimistes supposent que les objets et les phénomènes que nous pouvons directement percevoir ne constituent qu'une partie presque insignifiante de la réalité : les corps visibles seraient composés de molécules, d'atomes invisibles, la lumière serait causée par des vibrations imperceptibles, etc.

Considérons les doctrines des physiciens et des chimistes. Nous pouvons d'abord remarquer qu'ils conçoivent les phénomènes imperceptibles dont ils parlent par analogie avec les phénomènes

1. Aux énergétistes substantialistes on peut poser la question suivante : si l'énergie se conserve, comment peut-elle se transformer, ou, si elle se transforme, comment peut-elle se conserver? Il y a contradiction, en effet, entre l'idée de conservation et celle de transformation. Pendant une transformation, on peut constater des ressemblances, mais non des identités. Une chenille ne se conserve pas lorsqu'elle se transforme en papillon.

perceptibles. Si ces phénomènes existent, ils ne constituent donc pas de nouvelles espèces de phénomènes, totalement différentes des espèces perceptibles.

Une autre constatation intéressante est celle-ci : les physiciens et chimistes n'admettent pas autant d'espèces de phénomènes imperceptibles qu'il existe d'espèces de phénomènes perceptibles; certaines espèces de phénomènes sont, pour eux, en quelque sorte privilégiées, peuvent exister à la fois sous la forme perceptible et sous la forme imperceptible. Ce sont principalement les formes, les dimensions spatiales, les efforts (forces, masses) et les mouvements. Certains supposent, par exemple, des atomes de forme sphérique; ces atomes, si petits qu'ils soient, ont des dimensions, ne sont pas des points mathématiques; ils sont, à chaque instant, à des distances définies les uns des autres; des forces d'attraction ou de répulsion s'exercent entre eux; ces atomes ont des masses.

En somme, les phénomènes imperceptibles supposés sont des phénomènes géométriques et mécaniques. Il n'est jamais question, chez les physiciens et chimistes, d'attribuer aux atomes des couleurs, des sons, des odeurs imperceptibles. Nous aurions pourtant le même droit de supposer, par exemple, des sons imperceptibles que d'admettre des masses, des mouvements imperceptibles ou, au contraire, nous n'avons pas plus de raisons d'admettre ceux-ci que ceux-là.

Insistons un peu sur ce point. On dira que, lorsqu'on dépasse comme nombre de vibrations par seconde la limite supérieure des sons perceptibles, il n'y a plus de son. S'il s'agit, au contraire, du mouvement vibratoire qui accompagne le son et non plus du son lui-même, on continuera de parler de mouvement, on admettra l'existence du mouvement, alors que ce mouvement aura lui-même cessé complètement d'être perceptible. Il existe cependant pour le mouvement, comme pour tout phénomène, des limites de perceptibilité : un mouvement qui n'atteint pas, dans des conditions déterminées, une certaine vitesse minima ou qui dépasse une certaine vitesse maxima n'est plus perçu. Néanmoins, les physiciens admettent qu'au-dessous de la première vitesse comme au-dessus de la seconde, le mouvement ne cesse pas d'exister. Il n'y a, je crois aucune raison péremptoire de reconnaître au mouvement ce privilège de pouvoir exister alors qu'il n'est plus perceptible. Si on

suppose que le son, la couleur, etc., cessent quand ils ne sont plus perçus, on doit de même admettre que le mouvement n'existe plus lorsqu'il n'est plus perçu. Si on objecte qu'il est possible de prouver, par diverses expériences, la persistance d'un mouvement alors qu'il a cessé d'être perçu, comme il l'est de prouver, au moyen d'un microscope, l'existence de globules sanguins qui, sans instrument, sont invisibles, je répondrai qu'il en est de même pour le son, par exemple : en se servant d'un résonnateur, on peut rendre perceptible un son qui, sans l'aide de cet instrument, ne pourrait être perçu. Bref, il y a contradiction à admettre des mouvements invisibles et à refuser d'admettre des sons, des couleurs, etc., imperceptibles [1].

Le droit particulier reconnu aux phénomènes géométriques et mécaniques de pouvoir exister à la fois sous forme perceptible et sous forme imperceptible se rattache évidemment au développement remarquable qu'ont pris de bonne heure la géométrie et la mécanique. Si l'étude directe des sons avait, seule, pu être faite avec précision, c'est le point de vue acoustique qui aurait prédominé : les physiciens auraient supposé des sons imperceptibles comme ils ont supposé des mouvements invisibles et ils auraient tenté peut-être une explication acoustique du mouvement : au lieu de dire que le son est un mouvement, certains auraient affirmé que le mouvement est un son.

Puisque les phénomènes imperceptibles sont analogues à des phénomènes perceptibles, il s'ensuit que, lorsque nous pensons à ces phénomènes, nous devons tendre à nous les représenter comme nous nous représenterions des phénomènes perceptibles. Or, c'est ce que personne, je crois, ne niera. Si je pense avec attention aux mouvements de l'air, qui sont déjà des phénomènes imperceptibles, je remarque que j'ai des représentations de mouvements percep-

1. Le vulgaire admettrait, je crois, sans difficulté que des sons, des odeurs, etc., et non pas seulement des mouvements, des formes, des étendues, des poids peuvent exister, quoique imperceptibles. Nous n'éprouvons pas plus de répugnance, il me semble, à supposer qu'un son qui devient de plus en plus aigu continue d'exister au moment où nous cessons de le percevoir, qu'à admettre la persistance du mouvement (de la déformation) d'un diapason dont nous continuons d'entendre le son, mais dont nous ne percevons plus le mouvement. Un homme âgé, qui cesse d'entendre les sons très aigus d'un sifflet de Galton, alors que d'autres personnes, plus jeunes, déclarent nettement les percevoir, admettra sans doute que ces sons, bien qu'il ne les perçoive pas, existent *en tant que sons* et non pas simplement en tant que mouvements.

tibles, par exemple de mouvements de vapeurs visibles. Une conséquence curieuse de cette ressemblance entre les phénomènes imperceptibles et les phénomènes perceptibles, c'est que, par exemple, les mouvements vibratoires par lesquels les physiciens expliquent la lumière, c'est-à-dire les phénomènes visibles, nous apparaîtront eux-mêmes, lorsque nous y penserons, sous la forme de représentations de phénomènes visibles, c'est-à-dire que nous nous imaginerons la lumière comme causée par des phénomènes lumineux!

Conclusions.

La doctrine exposée dans les pages qui précèdent revient, en somme, à affirmer simplement qu'il existe dans le monde plusieurs espèces de phénomènes simples, tels que les couleurs, les sons, les odeurs, etc., essentiellement différentes les unes des autres, trop différentes pour qu'on puisse réduire certaines d'entre elles aux autres[1]. Ce que nous appelons réduire, en effet, lorsqu'il s'agit de théorie, c'est prouver qu'une espèce de phénomènes ressemble essentiellement à une autre.

Ces phénomènes simples peuvent s'associer entre eux pour former des phénomènes complexes. On constate, en outre, parfois, entre deux ou plus de deux phénomènes différents des corrélations, telles qu'à une quantité déterminée de l'un correspond une quantité déterminée des autres, qu'à des variations quantitatives de l'un correspondent des variations quantitatives des autres. On est conduit par là à substituer à l'étude directe, difficile, de certains phénomènes celle, plus facile, d'un autre phénomène corrélatif.

Il est impossible d'expliquer de manière satisfaisante cette corrélation, ce parallélisme, qui se constatent entre certains phénomènes.

Nous ne pouvons pas davantage expliquer pourquoi une quantité déterminée d'un phénomène est suivie, dans certaines conditions, d'une quantité également déterminée d'un autre phénomène. Certains diront qu'il y a, dans ce cas « transformation » d'un phénomène en un autre. Ils donnent alors au mot *transformation*

1. Il peut y avoir, à vrai dire, quelque ressemblance entre des phénomènes d'espèce différente : une couleur peut avoir la même durée, la même position dans l'espace qu'un son.

un sens qu'il n'a pas d'ordinaire; nous dirions plutôt, en langage vulgaire, que l'un des phénomènes est la « cause » de l'autre. D'ailleurs, nous sommes aussi incapables d'expliquer le phénomène de la causation que celui de la transformation.

Les phénomènes élémentaires que nous distinguons ont autant de réalité les uns que les autres. Mais ils ne sont pas également susceptibles d'étude précise. De là la tendance, chez les physiciens, à ne considérer que ceux qui se prêtent à une telle étude. C'est ainsi qu'ils sont arrivés, au sujet de la chaleur, à ne plus s'occuper en réalité de la chaleur proprement dite.

Huygens affirmait, comme on l'a vu, qu'on ne peut rien comprendre en physique, à moins d'y concevoir les causes mécaniquement. La vérité est simplement que les phénomènes mécaniques (et géométriques) sont mieux connus que les autres. Remarquons, d'ailleurs, qu'il est impossible de fournir aucune explication mécaniste de beaucoup de faits. On pourra expliquer mécaniquement, en optique, la propagation de la lumière en ligne droite, la réflexion, la réfraction, la polarisation, les phénomènes d'interférence, on ne fera pas comprendre, par les lois du mouvement, pourquoi il y a de la lumière, pourquoi il existe du bleu, du rouge, du blanc, etc. Nous constatons, entre le bleu et le rouge, une différence qualitative considérable; dans la théorie mécaniste, ces couleurs ne diffèrent que par leurs longueurs d'onde, c'est-à-dire que quantitativement[1].

B. Bourdon.

1. Une doctrine pluraliste, très différente de la précédente, a été défendue par W. James. James insiste surtout sur cette idée que, selon lui, les différentes parties de l'univers ne sont rattachées entre elles que par des liens lâches, ne sont qu'incomplètement unifiées. Il oppose son pluralisme au monisme qui affirme entre les choses une dépendance mutuelle absolue. Le pluralisme, tel que W. James le conçoit, permet, suivant lui, aux choses d'exister individuellement, tandis que, pour le monisme, toute chose « traîne avec elle tout l'univers » (*Philosophie de l'expérience*, p. 311).

Boex-Borel, dans son livre *Le pluralisme*, dont le sous-titre est *Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes*, expose à son tour une doctrine pluraliste, en se plaçant à un point de vue qui diffère à la fois de celui de W. James et du mien.

L'Anti-associationnisme

L'associationnisme, en exagérant la portée de la loi d'association, en l'érigeant en principe universel, en la retrouvant dans tous les phénomènes de la vie mentale et déclarant qu'elle suffit à les expliquer, a provoqué une réaction qui dure encore et ne tend à rien moins, par une exagération en sens inverse, qu'à contester, non seulement la portée, mais le sens et la valeur de la loi d'association. Il est temps de s'élever au-dessus des querelles d'école et de revenir de la philosophie à la psychologie de l'association. Nous ne feindrons pas d'ignorer ces querelles; nous en tiendrons compte, nous les signalerons, mais pour les écarter d'un débat qu'elles passionnent, obscurcissent et compliquent de leurs partis pris et de leurs préventions.

Entrons tout de suite au cœur de la question. S'il est une loi qui semblait établie en psychologie, c'est celle d'association; tous les philosophes l'ont reconnue, Platon, Aristote, Descartes, Malebranche, comme Hobbes, Hume, Mill, Bain et Spencer; mais le parti qu'en ont tiré les empiristes anglais a porté ombrage aux rationalistes de nos jours et ceux-ci prétendent et se chargent de prouver que l'association des idées, telle qu'on l'entend, ne saurait exister et en fait n'existe point.

Leurs arguments rappellent ceux des Éléates contre le mouvement : le mouvement mental, le passage d'une idée à une autre, le *discursus mentalis* de Hobbes, est une impossibilité au même titre que le mouvement physique, il est contradictoire et inconcevable. En effet les rapports, suivant lesquels les idées sont censées s'associer, ne peuvent être saisis par l'esprit qu'autant que les idées à associer sont données ensemble à l'esprit, c'est-à-dire associées déjà.

M. Victor Brochard, nouveau Zénon, énonce autrement cet argument : « Comment ce qui n'est pas encore pensé peut-il faire en sorte que nous pensions à une chose que nous avons cessé de

penser? » On se le demande en effet. Les Grecs, qui ne nous ont laissé aucune subtilité à trouver, se demandaient aussi comment, d'une façon générale, on peut chercher quelque chose, car ou l'on ignore la chose qu'on cherche, et comment a-t-on l'idée de la chercher, ou on la connaît, et pourquoi la cherche-t-on? Le même raisonnement avait séduit Pascal, qui fait dire à Dieu : « Comment me chercherais-tu si tu ne m'avais pas déjà trouvé?... »

Peut-être des esprits sans philosophie jugeront-ils que ces arguties savantes (*solertissimae nugae*) prêtent seulement à rire, et que, fût-on incapable de prouver la possibilité du mouvement physique ou mental, il faudrait l'admettre comme réel et laisser à d'autres plus habiles le soin de le comprendre et de l'expliquer. Mais cela revient à porter à l'état aigu le conflit de la psychologie et de la logique et à dire avec J. de Maistre que, quand un fait est prouvé « par le genre de preuve qui lui appartient », à savoir ici l'expérience, « l'objection, même insoluble, ne doit plus être écoutée » [1].

Nous ne refusons pas pour notre part de discuter un paradoxe. Aussi bien celui dont il s'agit est-il moins gros qu'il ne paraît. L'article de V. Brochard sur la « loi de similarité », paru dans la *Revue philosophique* en 1880, qui inaugure avec éclat la campagne anti-associationniste, a beau sonner comme une déclaration de guerre, il n'est point subversif; il ne combat point, il ne veut point détruire toutes les lois d'association, mais seulement l'une d'elles, à vrai dire, la plus importante, celle qu'il eût fallu respecter ou ménager le plus.

Si le critique soustrait à l'association les phénomènes semblables ou plutôt les idées ou représentations de ces phénomènes et ne lui laisse que les phénomènes ou les idées des phénomènes contigus dans le temps, c'est que l'association par ressemblance impliquerait une comparaison, un acte de discernement, un jugement, une opération intellectuelle quelconque, tandis que l'association par contiguïté est une simple succession d'images, se déroulant d'une façon passive, mécanique et aveugle, et le dessein avoué de Brochard est d'établir une ligne de démarcation nette entre l'expérience, régie par la loi d'association, et la raison, caractérisée par les liaisons logiques. Il pense avec Leibniz que la consécution

1. *Soirées de St-Pétersbourg*, 4e *Entr.*

empirique imite la raison, mais en doit être distinguée. « Les chiens arctiques, dit-on, s'écartent les uns des autres avec les traîneaux auxquels ils sont attelés, dès qu'ils entendent la glace craquer »; et cela ils se conduisent comme l'homme, avec cette différence toutefois qu'ils font, à la suite d'expériences répétées, par habitude, ce que l'homme ferait d'emblée par raisonnement, sachant que « le point de rupture est celui du plus grand effort ». Nous ne chicanerons pas Brochard sur cet exemple, nous ne chercherons pas s'il ne retire pas à l'animal et n'accorde pas à l'homme plus qu'il ne convient; nous ne discuterons que les conclusions qu'il prétend tirer du fait invoqué.

On voit clairement où il veut en venir : l'association devant produire les effets extérieurs de la raison, mais dispensant d'ailleurs de la raison et en tenant lieu, devra être elle-même conçue comme entièrement étrangère à la raison; qu'elle joue chez l'homme ou chez l'animal, il faut donc en éliminer les moindres apparences ou lueurs d'intelligence et la réduire à l'habitude aveugle. Alors qu'elle s'exerce entre les idées, l'association ne peut être qu'une attraction mécanique : « ce n'est pas une mystérieuse affinité des idées entre elles qui les suscite à point nommé; elles ne reviennent par couples » que dans l'ordre où elles se sont déjà présentées dans l'expérience. Autrement dit, l'association par similarité est gênante; il est difficile en effet de la faire passer pour un acte de pure bêtise ou d'intelligence animale; lui faire une place dans l'expérience, c'est ôter à celle-ci le caractère irrationnel et aveugle qu'on entend lui maintenir; il faut donc qu'elle disparaisse. L'association par contiguïté remplit seule les conditions d'irrationalité auxquelles doit satisfaire l'empirisme pur : elle a donc seule le droit d'exister, et l'association par ressemblance devra s'y ramener.

Victor Brochard a cru trouver la preuve qu'en effet elle s'y ramène :

« Les idées d'autrefois, dit-il, étant présentes en même temps que les idées d'aujourd'hui, nous pouvons remarquer qu'elles sont semblables ou dissemblables. Mais, on le voit, la perception de la ressemblance ou du contraste ne survient qu'après coup. Elle n'est pas la cause, mais la conséquence de l'association. Les idées sont déjà associées par contiguïté au moment où nous nous avisons de remarquer qu'elles sont semblables et leur ressemblance nous

échapperait si la loi de contiguïté n'avait déjà fait son œuvre. »

L'association par similarité ne vient donc qu'à la suite de l'association par contiguïté, et comme consécration de celle-ci; ou, pour mieux dire, il n'y a pas *association* par ressemblance, mais *jugement* de ressemblance porté sur les idées associées, en vertu de la seule loi d'association qui existe, celle de contiguïté.

L'association des idées semblables n'est qu'apparente; l'esprit n'a pas le pouvoir de grouper de telles idées, d'aller les chercher, de les découvrir; il ne peut que les attendre, les voir venir. « L'entendement, affirme Victor Brochard, ne découvre rien et par lui-même il est incapable de rapprocher les idées semblables. » Quelle est donc sa fonction? C'est de ne rien faire, de ne rien inventer, mais de tirer honneur et profit de la besogne qu'accomplit pour lui le mécanisme de l'association, besogne qu'il enregistre et qu'il juge, qu'il paraît conduire, mais qu'il contresigne seulement.

« Travailler ou méditer, ce n'est pas inventer des idées; on n'invente jamais »; il faut attendre que les idées viennent, et se mettre pour cela dans les meilleures conditions possibles, conditions de réceptivité ou de passivité pure, état de grâce expectante; il faut se laisser envahir par le flot montant des souvenirs; mais « forcer (les idées) à comparaître, leur faire violence, lutter contre Minerve, c'est une chimère.... Les œuvres de quelque valeur se font en leur auteur plutôt qu'il ne les fait. »

La thèse est imprévue, paradoxale, et même scandaleuse, venant d'un philosophe qui, pour le triomphe du rationalisme, rabaisse à ce point la raison. Je doute qu'elle soit née, se soit formée et développée d'elle-même dans l'esprit de son auteur; il a dû l'aider. En tout cas elle est outrée, violente[1] et paraît insoutenable.

Si les idées semblables ne peuvent s'associer, c'est-à-dire s'évoquer, s'appeler en *tant que semblables*, si elles ne s'associent que par contiguïté, on demande alors : 1° comment la contiguïté produit si souvent la rencontre des semblables, qu'on dirait qu'elle la cherche, qu'elle vise à la produire, alors que cette rencontre

1. Elle l'est au point qu'on soupçonne l'auteur d'avoir forcé sa pensée. Au moment de conclure, il atténue en effet son opinion; il l'atténue si bien que je crois qu'il la rétracte : il y aurait « à examiner, dit-il, si la volonté et la raison ne peuvent pas, par un travail antérieur, donner à cette sorte de mécanisme de l'association des idées des *directions et des habitudes qui préparent et expliquent les rencontres spontanées qui se produisent plus tard* ».

devrait, par hypothèse, être fortuite, exceptionnelle et rare; 2° comment l'esprit vient prendre acte d'une ressemblance qu'il ne sait pas « découvrir » d'emblée, dont il ne s'avise pas de lui-même, par avance, qu'il n'est pas disposé à remarquer, qu'il ne cherche pas. Les difficultés logiques auxquelles se heurte la théorie de Brochard sont au moins aussi fortes, aussi choquantes, aussi inextricables que celles auxquelles il prétend échapper en l'adoptant.

Mais je ne veux pas réfuter cette théorie par ses conséquences; j'aime mieux remonter à son principe, chercher quelle logique secrète a présidé à sa genèse et à son développement. Victor Brochard, regardant l'association comme la pierre angulaire de l'empirique et jugeant que l'empirisme lui-même est tenu de se constituer tout entier en dehors de la raison, a interprété l'association au sens le plus strict, l'a réduite au minimum; il veut qu'elle ne soit que la loi de reproduction des phénomènes passés dans leur ordre de succession, autrement dit, que la loi de la mémoire ou de l'habitude. Supposons une tendance aveugle du passé à revenir; il n'en faut pas plus pour produire l'association, et par suite l'intelligence animale, qui en découle et s'y ramène. Plus la reproduction du passé sera parfaite, sans changement, intégrale, littérale, plus elle se rapprochera du mécanisme pur, plus elle sera un déroulement automatique d'images, d'actes, qu'aucune pensée ne dirige, mieux elle réalisera l'idéal de l'association, telle que Brochard la conçoit. L'association ainsi entendue est donc cette loi en vertu de laquelle tout phénomène psychique ou physiologique tend à revenir, sans raison, par cela seul qu'il s'est produit déjà, et à revenir dans l'ordre où il s'est présenté une fois; l'esprit, qui n'a que cette loi pour guide, est condamné à une répétition sans fin des mêmes actes, des mêmes idées; il est incapable, je ne dis pas de progrès, mais de changement, quel qu'il soit.

Est-il permis de prendre le mot association dans ce sens rigoureux? Oui sans doute, à une condition pourtant; c'est de se rendre compte qu'on est seul à l'entendre ainsi, et de se résigner peut-être à rester seul. Il ne faut pas dire en effet qu'il est logique, qu'il est même dans la logique du rationalisme, d'assigner au mot association ce sens, car Platon l'entend tout autrement. Quoiqu'il ne présente, lui aussi, l'association que comme une loi de la mémoire,

il est loin de la vouloir ramener à un retour machinal du passé, qui serait sans surprise, partant sans intérêt. Au contraire, il prend soin de remarquer que l'association constitue une découverte, un progrès de la pensée, à savoir le passage d'un fait sensible à une idée qui échappe aux sens, ou la mise sur la voie d'une idée par un fait. Quelle différence entre l'association ainsi entendue et l'opération machinale et sotte, décrite par Brochard! « Se ressouvenir », dit Platon, c'est, percevant une chose de quelque manière, par les sens ou autrement, penser à une autre chose, qu'on ne perçoit pas, qu'on ne connaît pas de la même manière que la première; c'est, par exemple, voyant une lyre, penser à celui qui en joue; voyant Simmias, penser à Cébès, son ami, son compagnon inséparable. La réminiscence rentre donc dans l'association des idées, que Platon ne nomme pas, mais qu'il désigne d'une façon très claire et dont il pose la loi en ces termes : « la réminiscence se fait tantôt par les choses semblables tantôt par les choses non-semblables[1] ». Les exemples cités se rapportent à la loi d'association par contiguïté; ils sont venus les premiers à l'esprit de Platon, ou ils ont été choisis par lui, en raison peut-être du caractère étrange, irrationnel, qu'ils présentent à la réflexion; l'exemple suivant est si naturel qu'il a à peine besoin d'être relevé : la pensée va d'une peinture à l'objet qu'elle représente, du portrait à l'original. Mais, pour Platon, c'est cette dernière association ou association par similarité qui est l'association-type; l'autre, il ne prend la peine de la définir, il la désigne d'une façon vague : il y a la réminiscence qui se fait par les choses semblables, et il y a celle qui se fait par les choses non semblables, ces dernières n'étant pas spécifiées, ramenées à un genre, rattachées à un principe.

Par là encore, Platon s'oppose à Brochard, ou plutôt c'est la même opposition entre eux qui se poursuit et se développe. Pour Brochard, le critérium de l'association, c'est le défaut d'intelligence, ou le minimum d'intelligence, le mécanisme de la pensée; l'association-type, ou plutôt la vraie association et la seule, est donc l'association par contiguïté. Pour Platon au contraire, l'association

1. Τὴν ἀνάμνησιν εἶναι, τὴν μὲν ἀφ' ὁμοίων, τὴν δὲ ἀπ' ἀνομοίων (Phédon). Je traduis ἀνομοιων *non-semblables* plutôt que *dissemblables*, qui serait équivoque et pourrait faire penser à *contraires*. Or il ressort des exemples cités par Platon qu'il a en vue l'association par *contiguïté* et par *ressemblance* exclusivement. L'association par *contraste* est mentionnée pour la première fois par Aristote.

est une opération intellectuelle; l'association la plus naturelle et la plus parfaite sera donc celle qui se fonde sur la ressemblance. Le point de vue de Platon paraît, non pas seulement le plus relevé, le plus honorable pour nous, mais le plus judicieux, le plus sage, le plus répandu et le plus conforme au sens commun.

Il est vrai que Platon a, comme Brochard, une arrière-pensée philosophique. Il cherche une base psychologique à sa théorie de la réminiscence et croit la trouver dans l'association des idées. S il est d'observation courante qu'un fait sensible, actuel peut éveiller l'idée d'un autre fait, qui reste en dehors de la perception, le phénomène pourra donc aussi nous faire ressouvenir de l'Idée ou noumène, le sensible, de l'intelligible, en vertu de la *ressemblance*, éloignée sans doute, mais pourtant réelle, entrevue et sentie, qui existe entre les choses imparfaites et leur modèle divin. Ainsi l'association par similarité, que Brochard déclare impossible, apparente, illusoire, apparaît au contraire à Platon si réelle, si bien fondée, qu'il en fait une pièce maîtresse de son système et l'appelle à jouer un rôle inattendu : il s'en sert pour opérer le passage scabreux de l'opinion à la science, de la connaissance sensible à celle des Idées. Nouvelle preuve, pour le dire en passant, que les philosophes n'invoquent les lois psychologiques que pour les faire servir à leur fins.

Quelles que soient nos réserves sur les applications à la métaphysique de la loi d'association, Platon nous paraît cependant mieux inspiré que Brochard dans son interprétation de cette loi. Selon nous, toutes les discussions au sujet de l'association tournent autour de cette question fondamentale; l'association doit-elle être conçue comme une *opération mécanique*, consciente ou non, succession d'images ou succession d'actes, mémoire ou habitude? Ou doit-elle être conçue comme une *opération intelligente* par nature, ou pouvant être rapportée à une intelligence au moins obscure, instinctive, à savoir comme une *opération qui relève de la finalité*? Dans le premier cas, l'association revêt nécessairement et exclusivement la forme de la contiguïté; c'est la thèse de Brochard; dans le second, elle a pour forme éminente, sinon unique, la similarité; c'est la thèse de Platon.

Examinons d'abord la théorie du primat du mécanisme ou de la contiguïté. Sous sa forme la plus simple, elle peut s'entendre ainsi :

le mécanisme ne précède-t-il pas toujours l'intelligence? A supposer qu'on puisse associer les idées par ressemblance, ne faut-il pas pour cela les associer d'abord par contiguïté? Autrement dit, l'*attraction des semblables* A et B ne suppose-t-elle pas la mise en présence, c'est-à-dire l'*association*, de A et de B? Et, s'il en est ainsi, la seconde opération n'annule-t-elle pas la première, ne la rend-elle pas inutile? En effet, l'attraction des semblables est donnée comme un principe d'association, et l'association, qu'elle est censée produire, existe avant que cette attraction ne s'exerce, et doit exister pour qu'elle s'exerce.

Si cette argumentation est vraie, la perception de la ressemblance garde sans doute son prix, mais elle perd son rôle dans l'association ; elle n'est plus à l'origine d'un mouvement, elle ne donne plus l'impulsion ou l'élan à des pensées, à des actes; elle n'a plus de fonction dynamique. Mais en est-il nécessairement ainsi? Est-il vrai que la ressemblance de deux idées supposant, pour être perçue, la confrontation ou mise en présence de ces deux idées, ne peut sans contradiction être invoquée comme principe de transition de l'une à l'autre? Il faut avoir bien peu observé le fait de la chasse aux idées ou aux souvenirs pour contester qu'un sentiment de ressemblance préside souvent à la recherche d'abord, à la découverte ensuite, de ces idées ou de ces souvenirs. Qui n'a remarqué, d'autre part, que, pour trouver le semblable de A, il n'est besoin que de s'arrêter sur A, de le considérer à loisir, de le tourner et de le retourner en tous sens, de l'analyser, de passer en revue tous ses éléments, jusqu'à ce qu'on rencontre celui qui mettra sur la piste du semblable cherché, soit B, qui fera surgir ce semblable pressenti, entrevu, souvent par une sorte de révélation, comme si le voile de l'oubli se déchirait brusquement. Il ne faut donc pas dire que la ressemblance, *existant* entre deux choses ou deux idées, suppose la *connaissance* de ces deux choses ou la *perception* de ces deux idées; du moins il ne faut pas le dire de la ressemblance qu'on soupçonne, qu'on cherche, mais qu'on ne tient pas encore, c'est-à-dire de celle qui est ici précisément en cause. En d'autres termes, il ne faut pas dire que, dans la prétendue association par ressemblance, les deux termes, l'inducteur et l'induit, sont donnés ensemble, au lieu de sortir l'un de l'autre; dans cette association, parfaitement réelle, un seul terme est donné, lequel fait trouver

l'autre. Le terme posé, l'inducteur, sera, si l'on veut, le modèle, lequel fera penser à la copie; il pourrait être d'ailleurs aussi bien la copie, laquelle ferait tout aussi naturellement penser au modèle. C'est jouer sur les mots, c'est abuser du langage que de prétendre que, les termes modèle et copie étant corrélatifs, ne pouvant être pensés qu'en fonction l'un de l'autre, doivent être nécessairement pensés ensemble; ces termes, et les choses qu'ils désignent, ont leur indépendance relative, sont distincts et peuvent être pensés à part. Je puis penser à *la Joconde*, sans penser aux copies qu'on en a faites, et il a fallu la disparition momentanée du tableau pour attirer en fait mon attention sur les copies; inversement, je puis penser aux copies, sans penser au modèle; c'est ce qui m'arrivait lorsque, supposant le tableau disparu, anéanti, en faisant, comme on dit, mon deuil, je pensais aux débris ayant survécu de ce grand naufrage d'art. Mais personne ne conteste que, dans ma pensée comme dans la réalité, le modèle ne puisse exister en dehors de la copie, et inversement; ce qu'on conteste, c'est que le modèle existe dans mon esprit, *en tant que modèle*, sans entraîner à sa suite l'idée des copies; c'est par exemple que je puisse penser à *la Joconde* du Louvre comme tableau original, sans penser aux reproductions de ce tableau que je connais, par exemple à celle du Musée de Quimper. Or ce que je prétends, c'est précisément que je puis m'arrêter à une idée relative, sans développer sa relation, autrement dit, que je puis concevoir cette idée comme absolue, indépendante, quitte à la prendre ensuite comme point de départ d'une relation, c'est-à-dire à partir de cette idée pour arriver à d'autres idées, et c'est en ce dernier point que consiste en particulier l'association par ressemblance. Une association est comme une chaîne, dont on tient un bout; on tire sur ce bout, pour amener l'autre. Il faut distinguer l'association toute faite et l'association qui se fait, la « société », comme dit Bourdon, et l'association. Selon Brochard, la ressemblance pourrait être une forme ou loi de « société », non une loi ou principe d' « association »; la ressemblance pourrait être expérimentalement constatée dans les faits ou idées associés, elle ne saurait présider à leur association.

Je soutiens le contraire, et je le prouve ainsi : Soit A le premier terme ou terme inducteur d'une association par ressemblance; cet inducteur sera, par hypothèse, l'idée d'un modèle ou, si l'on veut,

d'une chose pouvant être prise comme modèle. Je pense ce modèle *comme tel.* Je ne sais pas encore quelles sont les choses qui lui ressemblent, je n'ai pas idée de ces choses. Mais ou je passe en revue les idées qui se présentent d'elles-mêmes à mon esprit et j'arrête au passage celles qui ressemblent à l'idée prise pour modèle; ou je pars de cette idée, je ne la perds pas de vue un instant et j'arrive par elle directement à celles qui lui ressemblent; dans les deux cas, le terme inducteur a suggéré, a fait naître, a mis en relief les termes induits; il les a précédés, non accompagnés, encore moins suivis. L'association a été un progrès, une marche en avant, non un arrêt ou piétinement sur place de la pensée. La ressemblance n'est pas une résultante, un effet de la comparaison de deux termes donnés A et B; elle est un principe d'orientation et une cause d'enrichissement de la pensée : A étant donné, on cherche le ou les semblables de A, à savoir B, C...

Distinguons deux cas : l'un, où l'association ramène les idées dans l'ordre où elles se sont présentées déjà, et ainsi n'est qu'une condition ou loi de la mémoire; l'autre, où l'association s'établit entre des représentations qui ne sont jamais présentées ensemble, qui ont pu même être regardées jusque-là comme disparates, et entre lesquelles tout d'un coup on aperçoit un rapport; l'association n'est plus alors une simple loi de la mémoire, mais un principe d'invention.

Le premier cas est le plus défavorable à notre thèse; nous allons voir qu'il n'est point pourtant inconciliable avec elle, et même qu'il la confirme. On pourrait croire que, dans la mémoire, l'association par ressemblance ne trouve point place, que l'association par contiguïté est seule en cause. Il n'en est rien. La mémoire choisit; elle ne reproduit pas simplement les représentations passées. La loi de *rédintégration* ou de *totalisation* de Hamilton est celle à laquelle se ramènerait toute association, si toute association se ramenait elle-même à la contiguïté; mais cette loi en réalité ne s'applique jamais; elle est toute théorique; elle exprime ce qui se passerait, dans le cas d'une correspondance parfaite entre l'externe et l'interne, si l'esprit n'était que l'envers conscient des choses, autrement dit, s'il était tout réceptif et réceptif de tout, à la façon d'un appareil photographique parfait, la mémoire étant elle-même, dans cette hypothèse, l'épreuve ou les épreuves successives qu'on tire d'un

même cliché. La seule loi réelle d'association est comme on sait, *la loi d'intérêt*, et cette loi s'applique à la mémoire, considérée, soit comme conservation, soit comme évocation du passé. La mémoire, en effet, est fonction du présent en ce sens que 1° je ne retiens du passé que les faits que j'ai eu intérêt à considérer sur le moment, 2° que je n'évoque du passé retenu que les faits dont j'ai intérêt à me souvenir présentement. Or un motif puissant d'intérêt est la *ressemblance* qu'on observe entre les choses du passé et celles du présent et le principe de la mémoire est, en bien des cas, sinon dans tous, l'intérêt qu'on prend à saisir cette ressemblance, soit qu'on parte du présent pour en chercher l'analogue dans le passé, soit qu'on parte du passé pour revenir au présent. Supposons le cas de la curiosité historique pure, où l'on est censé s'intéresser au passé pour lui-même et pour lui seul; la mémoire, étant un phénomène purement subjectif, suivant le mot célèbre : « On ne se souvient que de soi-même », peut être définie, dans le cas où elle jouit ainsi d'elle-même, l'intérêt qu'on prend, non plus à saisir, mais à rétablir la ressemblance ou mieux l'identité du moi présent au moi passé, et à prendre conscience de son moi retrouvé. Se ressouvenir, ce serait, au fond, *se rendre semblable* à ce qu'on a été dans le passé, à ce qu'on a éprouvé, à ce qu'on a senti, et par là le rééprouver, le ressentir. Par suite, l'association par contiguïté se ramènerait à l'association par ressemblance : vos représentations paraissent s'associer dans l'ordre où elles se sont déroulées déjà par l'effet de leur contiguïté temporelle ou spatiale; mais, pour qu'elles puissent s'associer ou s'évoquer ainsi, il a fallu que vous vous replaciez d'abord dans l'état d'âme primitif, où les faits étaient ainsi ordonnés, et c'est le réveil de cet état d'âme, qui a provoqué le retour des représentations dans leur ordre ancien. « A qui n'est-il pas arrivé, pour recouvrer un souvenir momentanément perdu, de retourner à l'endroit où l'idée a surgi, de se remettre autant que possible dans la même situation matérielle et de le voir renaître tout d'un coup? » (Ribot.) Mais ce n'est pas l'identité des circonstances qui produit mystérieusement, dans ce cas, le rappel cherché; cette identité n'opère qu'autant qu'elle rétablit d'abord l'état d'âme primitif; cet état d'âme retrouvé, le détail des souvenirs surgit aussitôt et se déroule dans l'ordre. Dès lors, se souvenir, c'est, comme on dit si bien, « se remettre », se replacer dans l'état d'esprit où l'on était

au moment de la perception, et évoquer des souvenirs, c'est avoir la faculté précieuse de retrouver l'ancien moi, de rétablir l'état cénesthésique primaire, et de découvrir ainsi la source d'où jaillit le flot des souvenirs. Ne considérer que le jaillissement des souvenirs, que le détail des représentations et l'ordre dans lequel elles apparaissent, ce n'est pas remonter jusqu'à la mémoire elle-même, laquelle est, au sens propre, *reviviscence*, retour à un moi ancien, à une synthèse mentale qui semblait effacée, disparue et qui, reparaissant, est reconnue, c'est-à-dire jugée présentement *semblable*, ou plutôt identique, à ce qu'elle fut jadis. La mémoire implique donc un jugement de ressemblance, en même temps qu'elle a pour condition ou pour loi l'association par ressemblance, c'est-à-dire l'évocation par une idée des idées qui lui ressemblent.

Mais peut-on se représenter cette dernière opération, et comment? C'est là-dessus que porte le débat, l'association par similarité étant déclarée inconcevable. Comment, une idée étant donnée, peut-on passer à une autre, en se fondant sur la ressemblance de celle-ci à la première? Par hypothèse, une seule idée est donnée, présente à la conscience : comment cette idée aura-t-elle la vertu d'en réveiller une autre, de la faire surgir, de la tirer du néant? On pourra supposer que l'idée à évoquer existe déjà dans l'esprit, à l'état inconscient, latente, prête à surgir, mais cela revient à supposer que toutes les acquisitions de l'esprit sont présentes à tout moment à l'esprit, refoulées, contenues, et n'attendent, pour réapparaître sous forme de souvenirs conscients, que le moment favorable, à savoir que le relâchement de la surveillance qui s'exerce sur elles et les écarte, ou l'autorisation expresse qui leur est donnée de venir, l'appel qui leur est fait. C'est ainsi que, dans Homère, après le sacrifice accompli par Ulysse pour l'évocation des morts, les ombres se précipitent en foule pour revenir à la lumière et boire le sang noir des victimes, lequel a la vertu de corriger les effets de l'eau du Léthé, c'est-à-dire de réveiller leurs souvenirs terrestres. Bien des psychologues, Bergson, Morton Prince par exemple, paraissent concevoir ainsi la mémoire. Le rôle de l'esprit, dans l'opération du rappel, serait alors analogue à celui d'Ulysse « ne permettant point aux ombres de boire, toutes à la fois, le sang noir », ne les laissant « approcher que tour à tour », et les « interrogeant l'une après

l'autre[1] ». Autrement dit, le réveil des souvenirs serait toujours spontané, tumultueux, désordonné, et leur classement ou arrangement ne s'établirait qu'ensuite et après coup; l'association serait un phénomène consécutif à la mémoire. Il en est peut-être ainsi dans le cas d'un très grand nombre d'idées qu'on ne cherche point, qui se présentent d'elles-mêmes à l'esprit, mais alors non seulement l'apparition de ces idées, mais encore leur mise à part, leur appel nominal paraissent fortuits, demeurent inexpliqués. Si l'on veut que ces idées soient réellement associées, il faut admettre qu'elles sont accueillies, ou mieux encore cueillies par l'esprit en raison de leur accord entre elles, de leur similitude et par suite que l'idée, sinon de cette similitude, du moins de l'un des termes (copie ou modèle) qui permet de l'établir, préexiste dans l'esprit.

A fortiori en est-il ainsi des idées qui ne se présentent pas d'elles-mêmes, mais qui répondent à l'appel de la pensée : l'une d'elles, le terme inducteur étant donné, il faut, pour trouver l'autre, que nous ayons l' « idée » de cette autre, ce qui ne veut pas dire que nous en ayons déjà ou que nous soyons capables de nous en former aucune « représentation », mais seulement que nous sommes placés dès maintenant au « point de vue » où il faut, pour « reconnaître » cette autre, quand elle surgira, s'il arrive qu'elle se présente d'elle-même, et même pour « la découvrir », pour la faire apparaître, et j'entends par là que, tenant l'une des idées, je puis, en m'arrêtant sur elle, en la considérant sous tous ses aspects, ou en détachant et approfondissant l'un d'eux en particulier, trouver le point d'attache avec l'autre idée, faire surgir cette autre. N'est-ce pas ainsi qu'on procède dans toute recherche, qu'on attaque et qu'on résout tout problème? Et pourquoi imaginer que l'évocation d'une idée par une autre suppose l'image anticipée de cette autre, autrement dit, suppose cette autre déjà présente, ce qui rend l'évocation illusoire? Ceux qui raisonnent dans cette hypothèse révoquent en doute ou plutôt nient résolument un fait qu'ils sont incapables de comprendre par suite de la fausse préconception qu'ils en ont.

Ils en viennent à concevoir l'association des idées comme une opération purement mécanique; ne pouvant comprendre comment l'esprit opère la connexion entre les pensées, ils déclarent qu'il ne l'opère point, que cette connexion se produit d'elle-même, qu'elle

1. *Odyssée*, XI.

est de nature physiologique, non psychologique ou consciente, et, selon la formule de W. James, que « la connexion *entre pensées* » n'est point une « connexion pensée ». Mais, quand on rejette ainsi « l'*association d'idées*, au sens strict du mot », qu'on ne reconnaît plus que l'association physiologique ou « liaison entre processus cérébraux » et qu'on déclare que celle-ci « détermine et règle l'ordre de succession de nos états de conscience », ne voit-on pas qu'on se met sur les bras une question bien plus embarrassante que la question posée, à savoir celle de comprendre comment le mécanisme cérébral a la vertu d'engendrer des associations d'idées, qui ne soient pas réductibles à la simple contiguïté, ou comment, par quel miracle, une association par ressemblance se trouve répondre après coup à une « liaison entre processus cérébraux? » Le parallélisme psychologique, qu'on invoque ici sans le nommer, peut-il produire de si merveilleux effets? L'esprit, jugé incapable d'associer des idées entre elles, n'aurait-il donc qu'à enregistrer les résultats d'une opération, mentale par nature, mais qu'on ne saurait néanmoins concevoir comme réalisable autrement que par des moyens physiques ou physiologiques?

On n'a adopté, à ce qu'il semble, cette théorie extrême que parce qu'on est parti de ce principe que les lois d'association devaient être autre chose que des « modes » ou des « formes », dans lesquels rentrent les idées associées, à savoir des « lois » véritables ou proprement dites, selon lesquelles les phénomènes ne sauraient manquer de se produire nécessairement et toujours. C'est ce que Sollier exprime heureusement ainsi : « L'on ne doit considérer comme phénomène d'association que celui où deux (ou plusieurs) événements psychiques (cérébraux) conscients ou inconscients, *surgissent toujours simultanément ou dans un ordre de succession invariable*, réversible ou non[1]. » Dans cette définition ne rentrent évidemment point les lois d'association, telles qu'on a coutume de les énoncer. Ces lois « ne sont que de simples formules, inexactes souvent, insuffisantes toujours, des formes sous lesquelles nous apparaît l'association. Elles ne sont aucunement explicatives du phénomène associatif ni même des associations d'idées qu'elles visent seules. » La contiguïté, la ressemblance et le contraste ne sont en effet, comme « les catégories de l'entendement », que des « types »,

1. Paul Sollier, *Essai critique et théorique sur l'association en psychologie.*

auxquels se ramènent les rapports existant entre les idées; classer ces rapports, ce n'est point énoncer des lois.

Mais y a-t-il des lois suivant lesquelles les idées se succèdent ou s'engendrent? Oui, et ces lois seraient distinctes des rapports que nous découvrons entre les idées. Le nombre des rapports que nous pouvons établir entre nos idées, ou le nombre des voies qui s'offrent à l'esprit pour passer d'un objet à un autre, est infini; la pensée peut revêtir toutes les formes, sublime ou grotesque, systématique ou anarchique, raisonnable ou folle, « et cependant il semble bien, dit James, que nos idées naissent en nous de même façon : *leur genèse n'a rien à voir avec leur rationalité*[1]; » elles apparaissent suivant la loi d'association. Cette loi, dit Ribot, est, en psychologie, d'une portée universelle, elle est « le phénomène vraiment fondamental, irréductible de notre vie mentale; elle est au fond de tous nos actes, elle ne souffre point d'exception; ni le rêve, ni la rêverie, ni l'*extase mystique, ni le raisonnement le plus abstrait* ne peuvent s'en passer... » Par là même qu'on pose les lois d'association comme applicables à tous les faits de conscience, qu'on explique par elles, sans autre opération mentale, la genèse de ces faits, on est amené à les simplifier dans la mesure où on les généralise, et on atteint le terme extrême de cette simplification, lorsqu'on représente l'association comme une relation qui s'établit *mécaniquement* entre des idées, sans le *sentiment* de cette relation, ce qui rend le fait de la relation lui-même sans fondement et absolument incompréhensible.

Selon nous, on ne doit pas poser l'association comme une loi universelle et unique, qui serait en psychologie ce que la loi d'attraction est en astronomie et en physique; on ne doit même pas la poser comme une loi, au sens physique du mot, d'une application constante et nécessaire; il n'y a pas *une* loi, mais *des* lois d'association, hétérogènes, irréductibles, et ces lois expriment des relations entre les idées, non point nécessaires, mais seulement possibles, en sorte que le vrai problème psychologique est de définir et de classer ces « modes possibles d'association » et que « si l'école associationniste avait donné à (ce) problème l'attention et le soin qu'il méritait de sa part, elle aurait été amenée, dit Renouvier, à construire, sous une forme à elle propre, un système des caté-

1. W. James, *Précis de psychologie*, tr. fr., p. 333.

gories[1] » et, pour ne l'avoir pas fait, elle a manqué à sa tâche. Elle y a manqué, parce qu'elle a été trop ambitieuse, parce qu'elle a voulu doter la psychologie d'une loi vraiment explicative et nécessaire, et qu'elle a cru trouver dans l'association une telle loi. Or l'association est si peu explicative qu'elle a au contraire besoin d'être expliquée ; et elle est si peu nécessaire qu'on ne peut jamais prévoir, d'une façon certaine, étant donnée telle idée, quel mode d'association elle pourra revêtir, à quelle autre idée elle pourra s'associer.

Que sont donc les lois d'association? De simples cadres de la pensée, et encore des cadres non rigides, dans lesquels la pensée *peut*, et non pas *doit* entrer, ou, suivant une autre image, comme des voies différentes qui s'ouvrent devant la pensée, et qu'elle est invitée, non nécessitée, à suivre. Des lois si accommodantes, qui ne lient pas la pensée, ne sont pas, dira-t-on, des lois. Assurément, si l'on se place au point de vue du mécanisme ou des causes efficientes. Mais le point de vue de la psychologie, dans la question qui nous occupe, doit être celui de la finalité. Or, une fin étant posée, il n'y a pas, pour l'atteindre, un moyen unique et qui s'impose nécessairement; autrement dit, un problème comporte plusieurs solutions ou plusieurs méthodes pour obtenir le résultat cherché. Les lois d'association ne sont que des « manières », des « formes » ou des « méthodes » différentes de penser. Ces méthodes ou formes de penser une fois adoptées, une certaine uniformité et nécessité de pensée en résulte, et c'est pourquoi on peut parler en un sens de « lois » d'association. Mais ces méthodes, qui commandent et dirigent le cours de la pensée, sont elles-mêmes imposées à chaque esprit par sa nature propre, par sa forme maîtresse ou son tour dominant. En dernière analyse, les lois d'association, bien loin d'avoir la portée universelle qu'on leur a attribuée, expriment donc les formes diverses, multiples, considérées, il est vrai, dans leurs grandes lignes ou dans leur direction générale, de la pensée individuelle. L'association, qui explique tout, s'explique elle-même par l'idiosyncrasie de tempérament. C'est d'ailleurs ce qu'exprime le langage courant : on caractérise un homme par son tour d'esprit, sa forme de pensée, autrement dit par la nature ou l'espèce de ses associations d'idées, et on entend par là que, si

1. *Traité de Logique générale*, t. II, p. 194, 2e édit. Paris, A. Colin.

ses associations définissent son esprit, c'est son esprit qui détermine le cours et la forme de ses associations. Encore faut-il ajouter que chaque esprit a plusieurs aspects, plusieurs manières ou formes de pensée, autrement dit, peut s'engager dans des voies d'association différentes, et en fait n'y manque point. Les lois d'association dès lors peuvent être considérées comme des points de vue divers et successifs d'un même esprit.

Expliquons ceci par des exemples. L'association *par contiguïté* caractérise les esprits qui s'en tiennent à l'ordre temporel ou spatial des choses, qui comptent sur cet ordre pour retrouver leurs souvenirs, qui ne prennent pas la peine d'assembler ou de grouper leurs idées, de les comparer; elle est aussi le point de vue momentané des esprits qui se reposent, se donnent congé, se livrent au hasard des associations, que les circonstances amènent, et en goûtent l'imprévu et le charme.

L'association par *ressemblance* caractérise les esprits, qu'occupe et préoccupe une idée maîtresse, qui ramènent tout à cette idée, la retrouvent partout, s'ingénient à saisir ou à faire naître des rapprochements. Elle est aussi un point de vue auquel certains esprits peuvent momentanément se placer, sans qu'il leur soit naturel et propre. On pourrait voir enfin, chez ceux en qui cette association domine, une tendance à tout ramener à soi, à s'enfermer dans un cercle d'idées habituelles, un tour d'esprit égoïste et conservateur.

L'association par *contraste* caractérise les esprits qui accueillent mal toute idée nouvelle et qui, pour s'en éloigner et s'en défendre, se rejettent d'emblée à l'idée opposée. Elle est une forme de l'esprit de contradiction, si commun, j'ajoute : si naturel, car ce n'est pas toujours et uniquement par amour-propre et jalousie qu'on est contredisant; on l'est aussi par un instinct de légitime défense mentale; on l'est par mesure, non de prévention et de défiance, mais de simple prudence à l'égard des idées qui se présentent; on éprouve le besoin et on veut prendre le temps de s'y habituer; on y résiste, on y regarde, avant de s'y rendre. L'association par constraste est aussi la marque des esprits qui aiment les balancements et oscillations extrêmes de la pensée.

J'arrête ces remarques, dont je ne me dissimule pas le caractère vague, superficiel et arbitraire. Quoi! dira-t-on. Est-ce à cela que se ramènent les lois d'association? Mais, pour avoir voulu les rendre

plus précises, on les a faussées, transformées en processus physiologiques, en mécanisme aveugle, rendues inintelligibles. Ces lois ne prennent un sens qu'autant qu'elles rentrent dans ce que Paulhan a appelé l'association systématique, qu'elles sont des lois de finalité, qu'elles se rattachent à la forme individuelle et originale de chaque esprit, qu'elles en dérivent, qu'elles la traduisent et qu'elles l'expriment. Ainsi présentées, elles n'ont point la rigueur que peut-être on voudrait, mais elles restent des lois psychologiques, des relations mentales et non physiques. Les lois d'association ont été compromises à la fois par ceux qui ont voulu les rendre scientifiques et les ont présentées comme alogiques, irrationnelles, étrangères à la vie de l'esprit, dont pourtant elles dirigeraient le cours, et par ceux qui les ont prises pour base d'une philosophie, qui les ont érigées en principe ou en méthode d'explication universelle des faits de conscience. Peut-être sauverait-on ces lois de l'impopularité dont elles semblent aujourd'hui l'objet, en leur rendant le caractère tout humain et relatif qui est le leur, et qui les ferait paraître acceptables à la majorité des esprits.

L. Dugas.

Technique mentale d'un Système de Gymnastique
— La Méthode Suédoise de Ling —

Ceux qui pensent que l'éducation des mouvements est à la base de toutes les autres ne s'étonneront pas de voir traiter ce sujet dans la *Revue philosophique*. Pratiquer un système de gymnastique n'est-ce pas, en dernière analyse, orienter selon des lois déterminées le développement de ses images motrices et le fond même de son activité? L'examen de la technique motrice intéresse donc à la fois le philosophe, le psychologue et l'éducateur.

Dans une étude précédente sur le sens musculaire[1], j'ai montré combien son organisation et ses composantes peuvent varier d'un adulte à l'autre. Dès l'âge du libre mouvement et des jeux, chacun de nous fait une provision d'images motrices dans laquelle il puisera toute sa vie pour organiser les mouvements de ses actes. Regardez l'enfant durant ses premiers mois : toutes les formes de motilités, toutes les réalisations de mouvement que ses tâtonnements neuro-musculaires lui révèlent, il les emmagasine pour les utiliser plus tard; de même qu'il fixe pour sa future pensée, les images auditives et visuelles venues de ses diverses sensations.

Nos images motrices, premières en fait et en date, prennent place à la base de toutes les autres[2]. Celui qui tracerait sans lacune, de la naissance à la vieillesse, l'histoire de leurs étapes ou celle de leurs transformations dévoilerait peut-être tout l'enchaînement de nos habitudes motrices et, par elles, celui de presque toutes nos habitudes mentales[3].

1. *Rev. philos.*, juil. 1914.
2. Toutes les recherches qui depuis un siècle prolongent l'analyse Biranienne du sens musculaire, les aperçus de Taine, les études de Ribot sur les sources motrices de nos idées ont assez éclairé ce côté de la question pour dispenser de montrer ici combien la mentalité de l'enfant est solidaire de sa motilité.
3. Cf. G. Dearborn, *Moto-Sensory development*, Baltimore, Warwick-York, 1910.

Sous quelles influences s'organisent nos chaînes d'associations motrices? quel rapport elles soutiennent avec nos états intellectuels et quels procédés nous servent à former les habitudes qui leur correspondent? Voici précisément ce qui vaut d'être étudié dans la technique mentale des méthodes de gymnastique.

Du dehors au dedans, de son expression objective à son origine, l'acte moteur comprend : 1° Le Geste qui le formule à l'extérieur; 2° l'Image que l'analyse mentale découvre derrière les synergies neuro-musculaires; 3° un Élément entre la pure image et ses réalisateurs; 4° plus profondément encore, la Mise en œuvre organisée par l'habitude ou l'effort. C'est cet assemblage complexe que tout système de gymnastique tend à systématiser, parce que chaque méthode porte en elle une valeur éducative dépendant immédiatement de sa technique mentale.

Dans quelle mesure un système philosophique peut-il modifier l'intelligence soumise à son enseignement? l'éducateur hésite à répondre, parce que les élèves usent plus souvent qu'on ne croit du droit de ne pas écouter ou de penser autrement que par les formules du maître. Mais en gymnastique, comment séparer la formule d'exécution d'un mouvement de l'organisation des images motrices qui déterminent cette exécution[1]? En soi, l'image, comme la contraction musculaire, n'est qu'une matière à laquelle donne sa forme la technique motrice suivie par le gymnaste, laquelle reflète nécessairement la pensée directrice de tout le système. Imposer une méthode de gymnastique, c'est donc, au sens aristotélicien du mot, donner une forme définie à cette matière indéterminée qu'est le jeu, de nos articulations, ligaments et muscles — (reflété dans la conscience); c'est façonner les plus vastes régions de nos centres nerveux et dessiner, dans le contour même des habitudes motrices, les lignes primitives de la personnalité.

Ainsi le comprirent, au seuil du XIXe siècle, tous les grands organisateurs de la gymnastique; ainsi le répètent encore aujour-

1. Cf. M. Prévost, L'Esprit à l'École des Sports, in *C. R. du Congrès Olympique de Bruxelles* (1905)... « A chaque instant, l'exercice même auquel vous vous livrez contrôle votre force, ce qui n'a pas lieu dans les exercices de l'esprit. Quel merveilleux réactif de réalité!... Savoir c'est posséder, et c'est aussi pouvoir, d'un coup, et comme d'instinct, ramasser et mobiliser toute sa science... toutes les habitudes de son cerveau et de ses muscles... »

d'hui ceux qui opposent la méthode de Ling à celle de Pestalozzi[1]. Reste, pour le déterminer, à examiner la technique mentale de Ling dans son esprit d'abord, dans son système ensuite.

En formulant son système de gymnastique, le Suédois Ling s'est proposé de transformer à la base, conformément à un plan d'avance élaboré dans son esprit, la technique et l'organisation de nos images motrices et d'agir, par répercussion, sur toute notre mentalité. Estimant qu'avant sa méthode l'homme n'avait pas su équilibrer sa vie par une bonne mise en œuvre de ses ressources motrices, il a voulu donner à notre activité musculaire une orientation nouvelle, préface d'une régénération totale et complète. « L'état lamentable dans lequel se trouvent les hommes, n'est, dit-il, que le résultat de l'éducation à laquelle ils ont été soumis depuis les temps les plus reculés, et ce désordre provient de ce que jamais on n'aborde ce problème avec les idées philosophiques qui seules auraient permis de le résoudre par une méthode définitive, c'est-à-dire immuable et formulée sous forme parfaite[2]. » — Pesons bien chacun de ces mots : dans l'esprit de Ling, le vrai système d'éducation physique est comme une « échelle pour arriver au but suprême », qui est de mettre l'harmonie entre toutes nos facultés; mais pour atteindre à ce but, il faut considérer nos mouvements comme étant « de la pensée exprimée par le corps », et traiter la gymnastique comme « science des mouvements corporels en tant qu'ils correspondent aux lois de l'organisation humaine en général et de l'âme en particulier[3] ». Pour être éduquant, un système de gymnastique doit amener « notre mécanisme animal à un parfait équilibre sous la direction de l'âme[4]. Malheureusement, les organisateurs des précédents systèmes ont méconnu les idées philosophiques qui auraient dû leur servir de directrices et c'est la divergence de leurs opinions sur la véritable nature du dualisme humain — représenté par les forces de l'âme et celles du corps; leur union et leur action mutuelle — qui a paralysé les divers systèmes d'éducation. »

1. Dr Jentzer, *Gymnastique suédoise* (Genève, s. d.) : « l'Ecole suédoise est une adversaire résolue des idées émises par le grand pédagogue Pestalozzi et par ses élèves » (p. IV).
2. A. Georgii, *Kinésithérapie et Education physique selon Ling*, Paris, 1847, p. 113, etc.
3. A. Georgii, *op. cit.*, p. 124, etc.
4. A. Georgii, *op. cit.*, p. 138.

Un seul remède à cette situation désespérée : déterminer exactement, par une méthode si claire qu'elle ne prête à aucune discussion, les rapports essentiels entre les forces motrices du corps et les fonctions dynamiques de l'âme.

Voilà la conception qui sert de point central à toute la méthode de Ling : c'est une pensée de philosophie abstraite, théoriquement inattaquable. Mais, *en fait*, que vaut cette façon déductive de « démontrer les effets par leurs causes[1] »?

I

Tous les rénovateurs de l'éducation physique, au XIXe siècle, furent des enthousiastes; Ling, qui est du pays de Swedenborg, se devait d'ajouter à leur rôle d'apôtre une forte dose de mysticisme. Abordant une science où le commun des savants n'avance qu'à force de tâtonnements patients, où les données précises sont encore rares et incomplètes, Ling imagine que son esprit, par un certain rapport avec la divinité, lui permettra de formuler un système complet, définitif, absolument arrêté dans ses grandes lignes, sans qu'il pousse l'observation et l'expérimentation jusqu'à la découverte des lois qui régissent la dynamique du corps. Cette « sorte de divination » remplacera pour lui tout ce qui manque encore à la physiologie de son temps (et du nôtre); car il voit directement les lois dans leurs sources premières[2] au lieu de n'en percevoir que l'expression dans le déroulement des faits. En d'autres termes, la technique de sa gymnastique sera mathématique et rationnelle, parce qu'elle découle non des résultats d'observations scientifiques au sens naturaliste du mot; mais de la perception d'une loi providentielle par le « génie obéissant à cet instinct

1. *Discours de la Méthode*, V, p. 4.

2. « L'histoire des découvertes qui ont eu une influence appréciable sur la condition de l'humanité, présente trois phases principales : la première est la perception d'une loi providentielle par le génie obéissant à cet instinct mystérieux qui le met en rapport avec l'intelligence créatrice, et dont l'essence est une sorte de divination; la seconde soumet l'idée nouvelle à l'observation et la met pour ainsi dire à la portée de tous; c'est l'époque de la lutte entre la vérité qui vient de surgir et les idées préexistantes; lutte nécessaire, car il faut que tous les obstacles tombent devant l'évidence et que la lumière jaillisse de tous les chocs; la troisième enfin est l'application consciencieuse du système désormais accepté, recevant sa dernière forme du contrôle de l'expérience. » (Georgii, *op. cit.*, p. 2.)

mystérieux qui le met en rapport avec l'intelligence créatrice et dont l'essence est une sorte de divination[1] ».

Voilà, de son aveu et de celui de ses disciples, ce qui remplace, chez ce poète brusquement transporté dans le domaine des sciences naturelles, l'observation patiente des réalités biologiques et physiologiques. Grâce à cette divination, Ling put formuler *a priori* toute une théorie éducatrice de nos mouvements; et par les seules forces de son génie, disent ses disciples, découvrir hors de la méthode ordinaire des naturalistes, d'innombrables formules de mouvements à classer dans les cadres de la biologie présente et future, à intégrer tels quels « dans des lois physiologiques encore à découvrir ».

Quel renversement de la méthode baconienne! Ling déduit au lieu d'induire; voyons comment il procède.

S'il fut poète prolixe, Ling écrivit peu sur la gymnastique : à peine 180 pages[2] dont les premières sont exclusivement consacrées à des considérations philosophiques sur la constitution de la matière et son essence, sur la nature propre du phénomène, les rapports du corps avec l'âme et la suprématie directive de celle-ci. Loin de commencer en naturaliste par le terre à terre des faits, Ling s'installe d'emblée dans le ciel des idées pures d'où l'univers lui apparaît comme une vaste organisation à triple degré : mécanisme, chimisme et dynamisme. Le corps, cette matière, suit d'abord les lois du mécanisme; il est comme tout organisme, soumis au chimisme; finalement, au sommet, parce que nous vivons, il est dominé par une sorte de dynamisme à deux faces : l'une pour le corps, l'autre pour l'âme[3].

Ne demandons pas ici quel est l'accord entre les éléments opposés de ce dualisme. Il n'est que virtuel tant que notre corps

1. « Une sorte de divination de son art suppléait chez lui à l'état d'imperfection des sciences physiologique et biologique de son temps : aussi a-t-il laissé à ses élèves des formules de mouvements tellement variées et nombreuses, qu'il faudra de longues années pour les étudier et les classer dans le domaine de la physiologie et de la thérapeutique. » (Georgii, *op. cit.*, p. 75-76.)

2. Publiées à Upsala et Stockholm de 1834 à 1840.

3. P. H. Ling, *Schriften über Leibesübungen*, üb. v. Massmann — Begründung d. Gymn.; I, Abth.; die Gesetze des menschl. Organismus : 1° M. Org. als ein Ganzes; 2° Leben u. Materie; 3° die drei Grundformen; 4° Unendlichkeit der Phänomene; 5° die mechanische Grundform; 6° die chemische Gr.; 7° die dynamische Gr.; 8° Uebereinstimmung der drei Grundformen in der Natur; 9° die drei Grundformen im Individuum....

n'exécute pas les mouvements selon la méthode de Ling. En fait, corps et âme vivent côte à côte sans harmonie, parce que jamais personne n'a su prendre la question de leur union d'assez haut pour les mettre en équilibre. Il a fallu que Ling vînt deviner par la force de son génie, hors de toute expérience, comment il faut aborder ce problème, par quelles idées il faut le résoudre, et que l'effort de sa pensée remontât jusqu'au principe absolu et S *priori* engendrant la mécanique de l'âme et celle du corps : principe aussi clair que les premiers des mathématiques, puisqu'il offre à l'esprit les mêmes ressources pour les développements à formuler et pour les conséquences ou corollaires[1] à déduire.

Voici comment Ling s'en explique.

Entre les lois du fonctionnement de l'âme et celles de la mécanique du corps existe une sorte d'harmonie préétablie encore virtuelle, dont ni le physiologiste, ni le psychologue n'ont jusqu'ici dégagé les formules pratiques. Ces formules, Ling ne les voit pas dans leurs détails; mais ayant perçu leur principe, cela lui suffit pour développer tout son système avec cette régularité préétablie qui caractérise la pensée géométrique. Si les adeptes de la gymnastique suédoise ne se lassent pas de la déclarer rationnelle et universelle, cela tient à ce qu'à la différence des autres systèmes, elle se fonde, non sur des observations limitées, incomplètes et fragmentaires, ni sur des formules inductives toujours fragiles et sujettes à révision, mais sur des principes absolus comme des théorèmes et contenant d'avance tout ce que l'on peut en déduire, hors la contingence des faits de l'induction.

Chaque mouvement « exécuté selon les formules de Ling, étant une idée de l'âme exprimée par le corps » doit être conditionné et déterminé par le temps et par l'espace. De ce principe abstrait, toutes les lois doivent découler non par l'observation expérimentale ou la pratique réelle des mouvements, mais par le seul développement d'une déduction rationnelle. De la sorte, les lois générales de la technique physiologique et mentale des exercices suédois seront assez déterminés pour permettre d'en généraliser l'enseignement à tous les hommes, dans toutes les races.

Mais comment franchir sans induction ni expérience, la zone

1. Ling, *op. cit.*, Begründ., p. 36.

qui sépare ces principes *a priori* des règles pratiques à appliquer à nos mouvements réels?

Au moment où elle quitte le monde des idées pour descendre dans le terre à terre des faits, la pensée de Ling se développe en deux directions différentes; d'un côté un ensemble de principes encore totalement abstraits et qui, n'étant pas tirés de l'expérience, restent sans lien avec elle; de l'autre, une série de théorèmes générateurs de lois mécaniques auxquelles nos mouvements doivent se conformer pour réaliser la finalité de cette gymnastique éducative.

La première direction correspond, semble-t-il, au dynamisme de l'âme et représente le côté spiritualiste du système; l'autre, nous donne une théorie matérielle et sensible du mécanisme corporel, qui forme l'ossature mécanique de tout le système, et construira la gymnastique suédoise jusque dans le détail des exercices à choisir à l'exclusion de tous autres. La première s'exprime dans les *Principes de Ling*; l'autre, dans sa *Théorie du Mouvement*. Toutes deux restent d'ailleurs étroitement parallèles comme il convient en un dualisme digne de ce nom.

Ceux qui ont suivi depuis 1878[1] les discussions suscitées par les divers essais de pénétration de la gymnastique suédoise en Belgique et en France, connaissent tous le nom des principes de Ling dont les adeptes parlent comme d'une sorte d'évangile (Kaisin) : célébrité fragile, comme celle des petits chefs-d'œuvre dont on parle beaucoup, sans les regarder[2].

Dans ses *Bases générales de la Gymnastique* (II, § 2)[3] Ling a codifié ses principes (qui ne sont d'ailleurs pas de lui) en treize formules magistrales, dont voici quelques-unes :

« Le but de la gymnastique consiste à développer d'une façon

1. On les trouve traduits en français dans le très rare opuscule de Georgii (1847)[1] et dans une plaquette anonyme sur *Ling et ses principes*, publiée en 1900 par une Moscovite (doctoresse Tacké) et préfacée par le Pr Proust[2], Georgii accommode un peu la traduction de ces principes; celle d'une Moscovite est plus littérale.

2. En 1844 l'officier prussien Rothstein fit une campagne de presse pour introduire la méthode de Ling dans les écoles militaires de Prusse (A. Georgii, p. 15); F. Jahn et ses sociétés de Gymnastique s'y opposèrent.

3. P. H. Ling. Die Grundzüge der Pædagogischen Gymnastik, p. 36-37, üb. Massmann : *Allg. Begr. der Gymnastik*, II Abtheilung.

1. A. Georgii, *Kinésithérapie*, p. 128-130.
2. *Ling et ses principes*, Paris, Jouve, 1900, p. 57-59.

régulière et correcte le corps humain au moyen de mouvements bien déterminés[1]... [conformes] aux aptitudes naturelles du corps humain [qui] ne peut progresser dans son développement qu'autant que le permettent les limites de ses dispositions innées[2]. » — « Ce développement juste et correct du corps n'existe que lorsque toutes les parties sont en harmonie aussi complète que possible entre elles, suivant les dispositions individuelles propres à chaque personne[3]. » — « La santé et la force dans leur plénitude sont... des notions identiques : toutes deux dépendent de la bonne harmonie entre les fonctions de toutes les parties du corps[4]. » — « Toute force réelle ou développée, innée ou acquise, est une concentration simultanée produite par l'action ou la réaction dans les différentes parties du corps. Cette concentration doit se manifester dans un même moment, lorsque la force atteint son maximum de puissance[5]. »

Que contiennent ces formules magistrales? Lus rapidement et sans les raccorder aux exercices corporels tels que nous les exécutons dans la réalité, ces Principes prennent une certaine apparence de profondeur, parce que rédigés en style d'axiome; mais sitôt qu'on essaye d'en mesurer la valeur physiologique et empirique, on s'aperçoit qu'ils ne peuvent servir de rien, étant purement abstraits. Hormis ceux que leur obscurité abrite de la critique, ce sont de belles formules qui ne donnent au physiologiste et au psychologue rien qu'ils n'aient déjà lu, depuis Hippocrate et Platon, pour nous améliorer par la Gymnastique[6]. Le seul mérite de Ling fut d'agglomérer d'anciennes formules en un corps de doctrine à l'usage de ses élèves, et sa seule originalité (si l'on peut dire) de déclarer que ses formules contenaient virtuellement dans

1. *Principes*, I.
2. *Ib.*, II-IV.
3. *Ib.*, III.
4. *Ib.*, XII.
5. *Ib.*, XI.
6. « Georgii raconte qu'à force d'observations, d'expériences, de dissections, Ling parvint à formuler cette loi : « La nutrition ou le développement musculaire d'une partie quelconque du corps est en relation directe avec les mouvements actifs auxquels a été soumise cette partie. » Cela signifie tout simplement, en langage vulgaire, que l'exercice développe les muscles. Convenons que Ling se donna là une peine bien inutile, et sua bien mal à propos pour découvrir une vérité généralement connue de tout le monde et banale depuis plusieurs siècles. » (J.-L. Pichery, *Gymnastique de l'opposant*, Paris, 1867, p. 19.)

leur intérieur des lois réelles capables d'équilibrer la mécanique du corps avec la dynamique de l'âme.

Puisque ses Principes ne nous donnent aucun contact avec la réalité, retournons-nous du côté de sa *Théorie du Mouvement*.

L'expression pourrait s'entendre en deux sens fort différents; elle peut être philosophique et abstraite ou bien, au contraire, mécanique comme dans les traités de cinématique, pour désigner des considérations sur les divers modes de mouvements, les forces, l'équilibre, etc. Le propre de la théorie de Ling « conçue à force de méditation » est de n'être ni philosophique, ni cinématique mais, à proprement parler, géométrique. Ni les forces, ni l'idée d'effort ne jouent grand rôle dans cette théorie dont voici quelques formules : « Pour que l'action d'un mouvement puisse être déterminée et appréciée [mesurée] il doit avoir un point de départ et un point d'arrêt : la direction de la ligne qui mesure le déplacement du corps ou d'une de ses parties, doit être aussi déterminée; et la vitesse d'un mouvement gymnastique quelconque doit toujours être isochrone, c'est-à-dire que le corps ou la partie du corps mise en mouvement doit parcourir des espaces égaux dans des temps égaux[1]. »

De ces généralités abstraites descendons plus près des mouvements réels.

Ling pose en fait que « la sphère d'activité des muscles et les lois de la gravitation déterminent les lignes d'un mouvement du corps »; il déclare sans vérifier que « le maximum d'action s'accomplit sur l'articulation où l'angle de mouvement éprouve le plus de variation, et que la résistance à opposer à un mouvement, s'accroît en raison inverse de l'allongement du levier représenté par la partie comprise entre le point d'appui et celui où la main de l'opposant est placée[2] »; et il ajoute que, « dans le cas d'une ou plusieurs articulations intermédiaires, si l'on oblige le patient à les tenir en ligne droite, les muscles extenseurs et fléchisseurs de ces parties se faisant équilibre se trouvent ainsi secondairement soumis à l'action de l'opposant et reçoivent leur part de l'influence du mouvement ».

On ne se propose ici rien autre que montrer le déroulement des

1. Georgii, *op. cit.*, p. 35.
2. Georgii, *op. cit.*, p. 128 et 33.

pensées du fondateur de la technique suédoise et comment, au lieu de remonter inductivement des effets à leurs causes, il adopte la marche inverse et redescend des causes qu'il croit connaître *a priori*, aux effets qu'elles déterminent, régissent ou produisent en notre corps. N'examinons donc pas la valeur pratique de ces formules : on trouverait aujourd'hui (dans les méthodes japonaises surtout), des réfutations pratiques bien instructives à examiner. Il suffit de montrer ici comment Ling croit passer déductivement des principes abstraits et irréels aux formes concrètes de nos réalisations motrices. Comment? « En se guidant sur les lois statiques du corps [Ling] crée ses formules normales de mouvements qui doivent être parcourues, pour tel ou tel levier, pour telle ou telle partie du corps, suivant des lignes et des directions déterminées... verticales... horizontales ou formant avec l'horizon un angle de 45°... Ces formules [de mouvements] deviennent autant de paradigmes fondamentaux dans la grammaire gymnastique... et tous les exercices suédois, depuis les plus simples jusqu'aux plus compliqués, sont représentés par tel ou tel paradigme de la série[1]. »

C'est ainsi qu'en partant d'éléments moins abstraits que ses Principes mais encore purement géométriques, le fondateur de la gymnastique suédoise a imaginé et déterminé certaines positions comme point de départ des différents mouvements des articulations du tronc et des membres : d'où le caractère essentiellement géométrique de sa classification de mouvements prédéterminés par angle et par ligne droite et où n'intervient ni la force des physiologistes, ni l'effort des psychologues.

Pour caractériser encore mieux cette tendance, ce qui détermine un mouvement, nous dit Georgii, est que « sa direction corresponde à celle des fibres musculaires que l'on veut mettre en action », et que « le temps soit en proportion du poids de la partie du corps qui doit être soumise au mouvement ». Il précise ensuite, non sans se référer à l'énigmatique Gruby, par l'interprétation au moins étrange de cette phrase de Haller « la fibre en physiologie est, comme la ligne géométrique, une figure qui sert de base à toutes les autres[2] ». C'est un pas de plus vers la recherche de cet élément simple qui forme la base scientifique de tout le système.

1. Georgii, *op. cit.*, p. 134 et 135.
2. Georgii, *op. cit.*, p. 29, 37.

Restait à déterminer, dans ce cadre géométrique, les paradigmes ou séries de schèmes dans lesquelles chaque nouvel exercice formulé par Ling, viendrait automatiquement prendre sa place au rang et à l'endroit préfixés... « Pour y parvenir, Ling dut imaginer et déterminer certaines positions comme *points de départ* des différents mouvements des articulations du tronc et des membres. » La nature et le caractère de ces positions varient selon le but que l'on se propose et l'on peut ainsi modifier à l'infini l'action des *mouvements*... « Tout mouvement étant déterminé par la forme, la direction et l'étendue des surfaces articulaires, ainsi que par la disposition des ligaments et des muscles, se manifeste par *flexion*, *extension*, *adduction*, *abduction*, *pronation*, *supination*, *torsion*, *rotation*, *tension*, etc. [1]... » Pour ces raisons, « la direction du mouvement lui paraît déterminée par celle des fibres musculaires sur lesquelles ou par lesquelles on veut agir et l'étendue du mouvement par celle des articulations : le temps du mouvement toujours égal, c'est-à-dire les parties mises en mouvement parcourant des espaces égaux dans des temps égaux ».

Nous voici arrivés à la « position fondamentale » et à l'élément simple : nous sommes au rouet, à moins qu'un dernier effort touche au point de contact supposé de toutes ces abstractions avec le mouvement réel.

D'après ses disciples, si Ling a pu fonder une gymnastique définitive et parfaite, c'est que, le premier de tous ceux qui depuis des siècles cherchent à élucider l'éducation motrice, il a compris qu'on doit organiser le développement de nos mouvements en partant d'un élément absolument simple, au lieu des complexités de l'expérience et de l'observation. D'un côté, son esprit opère le développement abstrait — par conséquent aisé et parfait — des lois qui

1. Ce qu'il précise encore en se rapprochant des faits : « A quelque ordre qu'il appartienne, un mouvement, une torsion du tronc, par exemple, peut être exécuté dans différentes inclinaisons du corps, soit dans la station verticale, soit horizontale, soit dans toute autre direction. En outre, selon que le patient sera debout, assis ou couché, et que ses membres inférieurs seront écartés ou rapprochés, étendus ou fléchis, pendant que l'un des membres supérieurs ou tous les deux, seront étendus ou levés, ou demeureront le long du corps pendant l'accomplissement de la torsion, l'action de ce mouvement sera diversement modifiée. » (Georgii, *op. cit.*, p. 33 et 34.) En outre, « la vitesse du mouvement est en proportion inverse de la résistance à vaincre ou de la longueur du levier moteur : ce qui rentre dans cette loi générale de la physique : la résultante d'un mouvement est le produit de la masse par la vitesse ». (Georgii, p. 29.)

régissent les rapports du corps avec l'âme et, par répercussion, la motilité du corps; d'autre part, dans la réalité, il veut prendre le départ de nos mouvements en un élément absolument simple, atome de mouvement, et par conséquent aussi élémentaire que possible. Le simple est, au physique comme au moral, « ce qu'il y a de plus difficile à saisir »; mais c'est aussi l'élément capital et le plus important; c'est pourquoi on ne saurait trop étudier le mouvement simple[1]. Qui le tient possède tout le reste, parce qu'il a, d'une part, le principe de toutes les déductions; de l'autre, la clef de l'accord virtuel entre le corps et l'âme ou la possibilité de l'établir par une correcte et pure éducation des mouvements qui correspondent à nos pensées.

Toujours revenir au prototype de chaque mouvement, aux temps les plus primitifs et les plus élémentaires : voilà la règle fondamentale. « En gymnastique pédagogique, tout mouvement doit être simplifié autant que possible. Quelle valeur aurait eu un alphabet, un cercle, un carré, un triangle, s'ils n'avaient pu être utilisés que comme des figures?.... Ces figures élémentaires [sont des] rudiments nécessaires pour la science... Il en est de même de toute espèce de mouvement gymnastique [simple][2]. » Cette pensée fondamentale nous explique le rôle joué dans la méthodologie de Ling par ce que ses disciples appellent le mouvement pur; mais nous entrons ici dans la pratique même du système : ne dépassons pas les limites de cette étude.

Ainsi, à l'inverse des biologistes, Ling part du simple et avance à la manière des géomètres suivant des formules déductives et analytiques. L'élément simple, la ligne droite et les angles, le mouvement pur et le prototype du mouvement, voilà les données essentielles de sa méthode. Tout son système, ce cadre d'habitudes dans lequel il veut enfermer l'exercice de notre activité motrice, s'étale ainsi comme les larges avenues des jardins du grand siècle où d'avance les perspectives sont déterminées à l'infini sans que l'œil ni l'esprit leur fixe d'autre borne que l'horizon. L'habitude suédoise de schématiser les tendances élémentaires de son esprit en présence des complexités de la vie; la facilité de se mouvoir dans

1. *Principes de Ling*, n° 6 (Georgii).
2. *Ling et ses principes* (*par une Moscovite*), Paris, 1900, p. 54 et 55.

des idées épurées par une sorte de neutralisation mentale; tout cela interdit à Ling de penser autrement. Il ne peut forcer sa technique mentale à épouser les contours des faits; au contraire, c'est l'expérience qu'il veut plier à la rigidité absolue de ses cadres abstraits. De là, la confiance mathématique de ses disciples dans la perfection absolue de cette méthode qui atteint d'emblée le sommet du progrès parce qu'elle s'est placée du premier coup sur le terrain des sciences exactes.

Habitués par la méthodologie mentale de Bacon, à l'observation de la nature et à voir l'étude du mouvement animal progresser par un lent empirisme ou par les intuitions de l'esprit de finesse, nous comprenons malaisément l'existence d'un pareil état d'esprit. C'est pourtant celui de Ling : sa théorie de la gymnastique reflète sa mentalité générale.

Resterait maintenant à caractériser plus expressément cette mentalité. Bornons-nous à quelques indications de nature à expliquer pourquoi Ling se sépare si profondément des éducateurs qui, en France par exemple, tentèrent de rénover la gymnastique; pourquoi, au lieu de se rallier aux formules de progrès des sciences inductives, il nous propose, au XIXe siècle, une méthode d'éducation motrice et une systématisation mentale analogue aux formules d'autorité du moyen âge.

Est-ce simple effet de hasard?

Tous les biographes de Ling nous le montrent profondément imbu de la supériorité de sa race : c'est par des traductions poétiques de vieilles légendes scandinaves que son activité mentale s'est d'abord manifestée. Rien, en cela, ne le prédisposait spécialement à rénover l'éducation corporelle. En fait, l'escrime l'a conduit à s'occuper de gymnastique. Deux émigrés, Montrichard et Debeurnier, venaient d'apporter à Copenhague l'écho du grand mouvement d'éducation corporelle inauguré à Paris par A. Petit (1760) et J. Verdier (1772); chez Basedow par Simon de Strasbourg (1776); en Suisse par Pestalozzi. Ling prit des leçons d'escrime chez les deux Français, voyagea quelque temps (on ne sait où) et rentra à Lund, en 1804, apportant (à l'image de Condorcet et Lakanal) un projet de rénovation et de diffusion populaire de la gymnastique; ce fut Bernadotte qui lui fournit les moyens de réalisation.

Ling avait-il, au cours de ses voyages obscurs, puisé aux sources françaises et vu les fêtes de gymnastique organisées au parc de l'hôtel Biron? Tout ce que l'on peut dire, c'est que sa conception se développe à l'envers de celle des éducateurs français et qu'après avoir codifié l'escrime à la manière des géomètres, il voulut traiter la gymnastique comme l'escrime. Non que sa pratique d'escrimeur ait joué le rôle de cause profonde. Elle ne fut qu'une déterminante, occasion d'une facile mise en œuvre des tendances de son esprit; elle lui offrit des cadres tracés d'avance conformément à sa pensée. L'épée prolonge la ligne et les mouvements du corps; c'est, d'autre part, un corps inerte plus directement soumis que le vivant aux lois de la mécanique abstraite.

Ce sont ces lois que Ling a transposées à notre motilité : « Il déduit les mouvements que doivent accomplir (les armes) du même principe d'unité et d'équilibre qui préside aux mouvements du corps »; d'autre part, « les différentes positions du corps sous les armes... sont également déterminées d'après les lois de la statique et de l'équilibre du corps..., ses mouvements et attitudes [dans l'escrime] sont basés sur les lois mécaniques et anatomiques [1] ». Si l'on ajoute que l'exactitude et la précision sont rigoureusement nécessaires à la direction des mouvements (de la gymnastique suédoise); si l'on rappelle une fois de plus que « tout mouvement qui n'est pas scientifiquement déterminé dans sa cause et dans ses effets anatomiques et physiologiques, dans son principe et dans ses conséquences, n'est pas un mouvement gymnastique » [2], on comprendra aisément que l'esprit de Ling, à l'aise dans les cadres rigides de son escrime, ait trouvé tout naturel de les transposer aux vastes territoires de la gymnastique. Il agrandit leur champ d'action et garde l'étroitesse de ses déterminations, de telle sorte que ces formes rigides deviennent le type de toute l'éducation corporelle et, par extension, celui de toute éducation. Les tirs de l'escrimeur partent de certaines attitudes du corps, véritables points d'origine d'où ils se développent, comme les coups d'une partie d'échecs bien conduite algébriquement du mouvement initial de chaque pièce. Ling n'a garde d'oublier ce principe quand il formule ses

1. Georgii, *Kinésithérapie*, p. 138-140.
2. R. Schenstrom, *Réflexions sur l'Education physique et les mouvements corporels* (p. 5), Paris, 1880.

paradigmes et cette façon de systématiser satisfait si parfaitement les tendances de son esprit que nous retrouvons des formules analogues même dans ce qu'on appelle, avec un peu d'exagération, sa gymnastique esthétique.

Rien d'aussi peu réductible, semble-t-il, à la mécanique et à la géométrie que la beauté vivante en mouvement, ou l'œuvre d'art qui cherche à la fixer. Ling prétendit cependant déterminer les lois révélant « les lignes et les angles que doivent former les parties du corps dans un mouvement esthétique en prenant pour point de départ l'équilibre organique ». Plus encore : sa géométrie va déterminer jusqu'aux sentiments : « dans les affections douces ou pacifiques, dit il, les mouvements affectent une forme arrondie et ondoyante »; au contraire, dans les affections violentes « ils parcourent des lignes droites et brisées ». Le geste du sentiment dépend en outre « des rapports des diverses inclinaisons du corps sur la base de sustentation [1] ».

II

Toute systématisation, et plus en gymnastique que partout ailleurs, porte l'empreinte de l'esprit qui l'a construite. La gymnastique suédoise organise les énergies musculaires, et par conséquent les images motrices et les habitudes connexes, par l'empreinte de la mentalité de Ling.

L'un des premiers résultats sera de vider l'imagination créatrice et d'exclure toute spontanéité d'intuition pour agir.

Quel est, dans notre activité mentale, sous toutes ses formes et à tous ses degrés, le rôle de l'imagination? — On sait à quoi la réduisent les systèmes philosophiques qui veulent tout expliquer sur le mode des mathématiques et par des idées pures : mais l'on n'a pas à les examiner ici à propos de gymnastique, pas plus qu'à comparer le rôle de l'imagination dans l'organisation de nos mouvements, à celui qu'elle joue dans les cadres de nos idées pour l'organisation de la pensée. Il suffira de dire comment la technique suédoise modifie nos images motrices en les pliant à ses règles.

Son action s'exerce entre le moment où naît l'idée d'un mouve-

1. Georgii, *Kinésithérapie* : de l'Éducation physique, p. 141-143.

ment et celui où aboutit au mouvement l'image qui occupe l'état intermédiaire entre l'idée et sa réalisation.

Au-dessus du point le plus élevé de nos réflexes, au-dessous des premières lueurs de l'intuition, nos images motrices couvrent tout le territoire allant des premières opérations sensorielles jusqu'aux schèmes auditifs, visuels ou moteurs qui se font plus ou moins abstraits. Chaque image qui vit dans ce vaste domaine s'organise, se développe et se transforme par diverses phases : sortie de la sensation à l'état infantile, elle grandit progressivement jusqu'à ce que, devenue adulte, tantôt elle reste telle, tantôt s'effrite. Au cours de ces transformations, certaines images perdent cette souplesse qui nous permet de les adapter aux besoins de nos idées et de nos actes; elles deviennent moins maniables : impossible de les orienter autrement pour servir à d'autres usages; elles sont comme sclérosées. D'autres, sous la poussée de nos tendances personnelles, deviennent au contraire plus aptes à s'associer en formules d'activité pour réaliser nos idées en synergies exprimant les désirs informes de notre tempérament.

Quelque tournure qu'elle prenne, le sort d'une image motrice dépend de notre façon de la manier et de la technique mentale selon laquelle nous la mettons en œuvre pour la réalisation de nos actes ou le déploiement objectif de nos idées. Nous avons tous une technique pratique qui modifie leur vitalité, leur constitution intime et les rapports de leurs éléments actifs; qui développe ou réduit les affinités de leurs éléments de liaison ou d'orientation; qui sclérose certaines images et rend d'autres plus souples et plus plastiques. Tout cela se fait selon les lois internes que nous nous sommes données ou qui nous ont été imposées. L'image évolue en liaison avec les autres éléments de l'esprit : d'où la répercussion sur elle de nos diverses techniques mentales.

A un autre point de vue, dans la masse énorme de ces images sans cesse en mouvement, on voit des chefs illustres et des foules anonymes; les premiers deviennent de véritables centres d'agglomération soumettant tout à leurs directives; les autres restent sporadiques et s'agrègent n'importe où, comme en nos rêves ou dans la pensée de l'enfant. Là encore, tout dépend de la manière dont nous traitons l'image, c'est-à-dire de notre technique mentale pour la former à notre usage.

Quel peut être le rôle des images motrices irrémédiablement intégrées dans les cadres rigides des mathématiques ou de vieilles catégories de pensée? Elles ne peuvent ni se dégager ni être dégagées; ni s'adapter ni être adaptées en d'autres formules ou vers d'autres directions. Or, la technique motrice de Ling, reflet de sa mentalité, a précisément pour résultat de produire cette systématisation : elle codifie les catégories de nos actes neuro-musculaires comme certaines systématisations intellectuelles codifient nos images représentatives et certaines formules morales l'exercice de notre volonté; elle va à l'inverse des gymnastiques procédant de l'expérience inductive et synthétiquement développant notre activité, spontanément et par adaptation voulue de nous-même.

Puisque tout système de gymnastique impose un régime spécial à nos images motrices, quelle empreinte donne à nos mouvements la technique de Ling?

I. — Vu du dehors, le Geste des mouvements suédois présente des contours nets et absolument définis. Mécanisme d'automates, disent les adversaires; supériorité technique, répondent les adeptes, puisqu'au physique et au moral, tout est mathématiquement fixé et rationnellement déduit, sans place pour l'hésitation ni la spontanéité. Des schèmes de mouvements tracés d'avance et délimités absolument, voilà ce qui spécifie les contours des exercices de Ling, et caractérise essentiellement leurs linéaments. Ling ne tire ses paradigmes ni des profondeurs physiologiques de notre tempérament, ni du rythme vital, ni de la part active et créatrice de nos habitudes motrices : dans son dressage des éléments primitifs de notre activité personnelle, ce qui importe le plus nous est extérieur et le premier moteur nous vient du dehors. Rien n'appelle la conscience du rythme des diverses fonctions entre lesquelles l'éducation des mouvements doit apporter l'équilibre de son harmonie; rien ne fait prise de possession, par attention sur soi-même, des sources profondes de notre motilité, ni une utilisation meilleure de nos énergies latentes allant de la puissance à l'acte suivant l'image pratique venue de notre sens musculaire; la méthode suédoise, impersonnelle comme les mathématiques, s'adresse d'emblée à une sorte d'entité abstraite, à l'Homme en général. On cherchait une gymnastique s'appuyant sur les progrès de l'observation expérimentale et sur une classifi-

cation des types moteurs analogue à celle des autres parties de l'anthropologie : Ling tourne le dos à cette idée; il veut au contraire façonner uniformément tous les hommes d'après le Type abstrait qu'il a conçu sans souci des complexités de personnalités ou de races. Volontairement il oublie qu'une gymnastique n'est éducative que dans la mesure où elle nous aide à débrouiller le chaos de nos réflexes, les tendances instinctives de notre motilité, la mise en œuvre de nos forces, et nous révèle les moyens de faire de tout cela un acte réalisant notre but objectif.

La méthode suédoise aboutit à mécaniser nos mouvements et à systématiser sous forme automatique toutes nos énergies motrices : pourquoi les disciples de Ling lui en font-ils un mérite?

L'automatisme moteur que la gymnastique rationnelle détermine, évite (disent-ils) les tâtonnements; il crée une économie de temps et d'énergie. Il supprime la fatigue cérébrale en affranchissant les couches corticales de la nécessité d'une intervention dans la plupart des mouvements, qui réagissent à leur tour sur nos idées et même nos sentiments. En dernière analyse, la perfection de cet automatisme gagne par son progrès l'organisme tout entier et même le fonctionnement intellectuel [1]. Le Dr Kaisin ne propose rien moins que de découronner les centres psychomoteurs pour investir de leur rôle les centres médullaires [2]. Ainsi, le triomphe de la gymnastique suédoise serait de nous faire agir sans que nous ayons en quelque sorte à y penser « par la répétition suffisamment fréquente, d'un travail nerveux et musculaire toujours identique à lui-même [3] ».

II. — Le second danger de la gymnastique suédoise est de

1. Dr A. Kaisin : *De la Gymnastique suédoise*, Bruxelles, 1906 (Préf. du Pr Henrijean).

2. Cf. A. Kaisin : « nous savons que nous créons des centres automatiques; nous pouvons en créer de nouveaux : plus nous en créerons, plus nous élèverons en perfection notre machine nerveuse et notre machine musculaire pour le plus grand bien de notre machine animale et du psychisme dont elle est dotée » (p. 148-149).

3. Cf. A. Kaisin, p. 361. Voici, à titre d'indication, quelques formules à méditer : « Un premier fait saute aux yeux... l'importance donnée à la correction des mouvements; elle se manifeste d'abord par le soin avec lequel est définie et réalisée la position dans laquelle ils doivent être exécutés : c'est-à-dire la position de départ et la position d'arrivée, qui ne sont d'ailleurs qu'une seule et même chose; elle se manifeste ensuite par l'exactitude de la description des mouvements eux-mêmes.., à réaliser intégralement... la correction des mouvements, judicieusement choisis, est un élément essentiel d'éducation physique, car la

nous obliger à une sorte de décomposition mentale pour nous ramener à cet élément simple dont j'ai parlé plus haut et nous faire exécuter les mouvements en formules analytiques.

Mécanique parce qu'elle est mathématique, la technique mentale de Ling nous conduit ainsi, par une autre voie, à l'automatisme. Au moment où, de l'image motrice, l'acte va commencer sa réalisation et se développer en mouvement, elle oblige le gymnaste à chercher son point de départ initial dans la position fondamentale ou dans un élément simple du mouvement à exécuter : comme si l'imagination motrice devait, pour ébaucher en nous les mouvements, recourir à des idées claires au même titre que l'imagination représentative pour nous figurer un mouvement dans l'espace — ou l'imagination géométrique pour le schématiser.

Que vaut cette conception? Est-il possible de chercher ainsi la source d'un mouvement dans un élément simple ou dans une donnée claire, c'est-à-dire tout intellectuelle? Sans doute ce serait en parfaite concordance avec la conception mathématique (et par conséquent toute claire) que Ling a voulu appliquer à l'organisation de nos mouvements : conception qui se retrouve aujourd'hui chez quelques savants lorsque, pour dégager les lois organisatrices de nos images et de nos idées, ils appliquent à la psychologie expérimentale la méthode des mathématiques pures. On connaît les pages où Wundt déclare que la psychologie de laboratoire ne peut intégrer les lois de nos états mentaux dans les cadres de la science, qu'en ramenant ces états à l'atome psychologique. Pareillement, les formules mathématiques de Fechner n'arrivent à repré-

création de centres neuro-moteurs dépend de la répétition suffisamment fréquente d'un travail nerveux et musculaire toujours identique à lui-même. »

« La répétition elle-même se fait au cours de chaque leçon; de plus, elle résulte du fait que les leçons de toute une semaine ne sont que la reproduction de la leçon du lundi. Six jours de suite donc, les mêmes exercices sont exécutés un certain nombre de fois : et toujours avec le même souci de la perfection. Et aussi avec le souci de la symétrie : tout mouvement qui, par lui-même, ne fait pas entrer en action symétrique les muscles du corps, est toujours doublé du mouvement qui renverse en totalité le jeu des différents muscles. »

« Cette préoccupation, qui, aux yeux de l'école de Ling..., doit être à la base de tout développement harmonieux de la machine humaine, est poussée si loin que, généralement, à un exercice d'extension succède un exercice de flexion, à un exercice qui s'adresse spécialement aux muscles du dos fait suite un exercice qui fait travailler spécialement les muscles abdominaux : c'est-à-dire que l'école de Ling n'a pas soin seulement de la symétrie : elle vise au parfait équilibre des forces mises par la nature à la disposition de l'homme, dans son propre organisme. » (Kaisin, *Gymn. suédoise*, p. 359-362.)

senter les lois de nos états mentaux qu'en simplifiant ceux-ci par de successives épurations, ou schématisations, qui les amènent à un état assez abstrait pour prendre place dans des cadres algébriques. L'expérimentation ne joue alors que le rôle d'une vérification secondaire.

Il n'en va pas autrement dans le système de Ling[1] : mais comme il porte sur des Gestes et non sur des éléments de pensées, il est plus facile de prendre sur le fait les conséquences de sa méthode déductive et rationnelle.

Comparez cette systématisation rationnelle et mécaniste de nos habitudes motrices, aux jeux et mouvements spontanés de l'enfant où tout est synthétique et inductif. L'organisation mentale de ses réflexes, automatiques au début, se libère lentement, s'élève par tâtonnements successifs vers la spontanéité d'abord et ensuite vers une représentation de moins en moins obscure (sinon claire) des actes. Une telle éducation, issue de la spontanéité personnelle, rapproche ces images motrices (que nous sentons sans nous les représenter), des représentations visuelles du mouvement à imiter. Est-ce en raisonnant que l'enfant débrouille son sens musculaire? Ne faut-il pas que son expérimentation personnelle éclaire ses images motrices, qui n'ont rien de représentatif, et lui révèle la texture mentale des habitudes qui en résultent? Fond et forme, là, tout se tient.

Les exercices de la gymnastique suédoise donnent au contraire l'impression d'être en quelque sorte composés de petits fragments simples, juxtaposés bout à bout comme les éléments du vers suédois. La technique mentale élaborée par Ling pour mettre en œuvre notre activité motrice, traduit le rythme de son activité verbale et poétique. Quelle différence entre sa conception analytique de nos gestes moteurs et celle d'Amoros cherchant directe-

1. Ling dédaigne les obcurités de l'empirisme et ne veut marcher qu'à la lumière d'une absolue clarté. — Mais pour ses disciples, il n'en est pas de même : ils sont, selon la formule de Georgii, à ce troisième stade où règne en maitresse l'expérience soumise aux tâtonnements de l'empirisme et à tous les procédés d'investigation de l'induction. Ainsi s'explique leur curieux état d'esprit : d'un côté, ils tiennent le système de Ling pour achevé et parfait : de l'autre, ils sont constamment à l'affût, pour les agréger à leur système, de ce que peuvent leur donner les plus récentes découvertes : mais en le versant dans leurs cadres, ils estiment que cela vient simplement remplir des cases vides, préparées d'avance pour cette découverte prévue (cf. *Georgii*, 1.

ment, dans le rythme profond de nos fonctions physiologiques, la mesure à donner, l'allure à adopter pour nos mouvements! Dans la gymnastique française, le progrès est lié au développement du facteur mental, aux clartés motrices de la conscience du gymnaste, à la connaissance qu'il prend en lui-même de ses ressources pour chaque exercice, à sa meilleure façon d'en tirer parti en s'adaptant contre les obstacles extérieurs.

Parce qu'elle veut être mathématiquement précise, la technique motrice de Ling nous a conduit à l'automatisme en réduisant au minimum le rôle actif de l'imagination et celui de l'effort spontané; parce qu'elle cherche le point de départ des exercices dans un élément simple ou uniformément identique, elle prive de leur élément personnel nos énergies musculaires synthétisées pour l'exécution globale du mouvement : elle le rend analytique. Enfin, de sa théorie du mouvement pur résulte (c'est son troisième caractère) qu'elle se considère, quoique appartenant au groupe des sciences naturelles, comme aussi achevée que n'importe quelle mathématique.

III. — « Tout mouvement qui n'est pas scientifiquement déterminé dans sa cause anatomique et physiologique, dans son principe et dans ses conséquences, n'est pas un mouvement gymnastique. »

Ce théorème fondamental dans la méthode de Ling suppose qu'il connaissait à fond le mécanisme physiologique de nos mouvements.

Il y a trois façons différentes d'aborder les problèmes d'éducation motrice. L'homme primitif, empirique comme l'enfant, met ses mouvements au point par des tâtonnements successifs en nombre parfois illimité; cette méthode élémentaire, assez sûre parce qu'elle ne perd jamais le contact des faits, est très lente; personnelle à celui qui l'emploie, elle est impossible à enseigner; parce que l'expérience terre à terre y tient toute la place, presque sans idées générales. Au-dessus de cet empirisme, l'induction s'appuie sur l'observation, expériences motrices clarifiées et généralisées; elle s'élève au-dessus des faits sans les abandonner pour les idées pures, et n'emploie pour découvrir les conséquences ou les lois, que des éléments dont le fait n'est point exclu. Ses découvertes sont communicables dans la mesure même où la généralisation a intellectualisé ses procédés de découverte. Est-ce la formule de Ling? Nullement, car il ne veut ni de l'empirisme ni de

l'induction : mais, les mathématiques ayant souvent précédé l'induction dans le développement de l'esprit humain, il estime préférable de partir de principes *a priori* et absolus, faciles à enseigner parce que l'idée générale y tient toute la place : l'expérience n'y vient que comme accessoire, ce qui permet une clarté absolue. Il hait l'obscurité des sciences naturelles, laquelle provient précisément de ce que les généralisations d'expériences ne sont jamais adéquates à la réalité.

En prenant la position du mathématicien, Ling, estime que sa méthode nous donnera « la connaissance exacte du mécanisme du corps et de l'effet physiologique de l'agent qu'on se propose d'employer »[1]. Aussi faut-il voir comme ses disciples jugent l'œuvre de ses prédécesseurs, de *Borelli*, *Bartez*, *Maissiat*, des frères *Weber*, etc. : « On rencontre, il est vrai, dans leurs ouvrages, des essais plus ou moins heureux pour expliquer le mécanisme des organes locomoteurs du corps humain, dans la station, la marche, le saut, etc..., mais personne, avant Ling, n'était parvenu à soumettre à des règles précises, les organes locomoteurs du corps humain, dans le but d'accroître, par des contractions musculaires déterminées, l'innervation dans une partie quelconque, et... à toucher aussi directement que possible aux phénomènes les plus intimes de la vie organique[2]. » « Personne avant lui n'avait essayé de déterminer l'action spéciale (des mouvements) en rapportant leurs effets aux données de la physiologie... Il aborda l'explication physiologique des mouvements du corps en général... et parvint à développer un système complet de mouvements propres à agir sur telle partie du corps humain qu'il serait jugé nécessaire... Ses recherches et ses études persévérantes sur les articulations du squelette humain, sur l'emplacement des muscles, etc., *en l'initiant aux fins les plus secrètes de cette loi, lui permirent d'en tirer toutes les conséquences*[3]. »

Pour qui sait le peu que nous connaissons de effets de l'exercice physique sur nos fonctions et la part énorme à faire, en éducation motrice, à l'empirisme moteur et à l'observation mentale, comment pousser si loin le dogmatisme des idées claires?

1. Georgii, *op. cit.*, p. 47, 70.
2. Georgii, *op. cit.*, p. 35, 36.
3. Georgii, *op. cit.*, p. 13, 27, 28.

Sans doute, quand, avec ce système, on descend dans les faits, l'éducation — ou plutôt le dressage mécanique de nos habitudes motrices — devient infiniment plus facile, parce que rigide : on voit tout tracé le chemin hors duquel aucune activité humaine ne se doit développer : impossible de s'égarer, et les disciples de cette méthode ne manquent jamais d'en parler comme d'un système infaillible, précisément parce qu'il est rationnel et déductif à la manière des mathématiques; c'est un de leurs arguments préférés lorsqu'ils conseillent de l'adopter dans toutes les Écoles. Combien leur conception diffère de celles qui conseillent de débrouiller peu à peu le chaos de nos possibilités motrices sans enfermer dans des cadres *a priori* le jeu de nos habitudes; de faire progressivement l'éducation de notre sens musculaire, d'abord par celle du sens intime, ensuite en s'aidant de nos formules biologiques encore incomplètes, mais infiniment plus réalistes que celles des mathématiques.

Les progrès de l'éducation motrice, se lient à une conscience de plus en plus claire du sens musculaire par l'expérience objective; à une prise de possession de plus en plus parfaite du rythme fondamental de nos fonctions. Toutes les théories mécanistes, d'ailleurs incomplètes, auxquelles Ling attache une importance capitale, ne remplaceront jamais, pour la belle exécution d'un mouvement, le sens du réel ou cet esprit de finesse perçant l'obscurité de nos impressions expérimentales pour saisir derrière elles la partie pratique des lois qui régissent l'exercice de notre activité.

Ainsi, les formules de Ling, déduites au lieu de se régler sur les faits, ne peuvent développer en nous le sens du rythme personnel ni en faire sortir l'effort spontané : elles n'ont rien de psychologique.

Ce que Ling a voulu, c'est diriger la partie fondamentale de notre imagination selon un système bien déterminé et nettement défini, pour la mécaniser ou la rendre automatique. En se référant à l'une de ces pages où Pascal touche le fond de l'esprit humain, on pourrait dire que toute la technique mentale de Ling tend à développer l'esprit géométrique, au détriment de l'esprit de finesse, d'abord dans notre activité inférieure, ensuite pour atteindre par degré jusqu'à notre mentalité.

Les grands courants d'idées qui traversent la fin du XVIIIe siècle s'étalent en deux directions divergentes. D'un côté, les utopistes et les partisans des idées pures : de l'autre, les réalisateurs et les partisans de l'expérience. Montesquieu, dans l'étude de l'homme social; Buffon, dans son Anthropologie, sont des naturalistes; ils ont l'esprit inductif et prennent point d'appui dans l'observation des faits, considérant la nature elle-même et non pas l'Homme en soi. Au contraire, les partisans de théories absolues, partant de formules abstraites au lieu des faits, tournent le dos à la réforme de Bacon; le développement de leur pensée continue (quelque étrange que cela puisse paraître) la tradition autoritaire et le verbalisme du Moyen-âge.

Ling, avec son système, appartient au groupe de ces théoriciens déductifs : il en est un exemple caractéristique, d'autant plus intéressant à étudier que ses théories sont plus faciles à voir reflétées dans les exercices suédois, sous une forme concrète.

Si l'on voulait être complet, il faudrait maintenant comparer à son opposant le type mental représenté par Ling; examiner ensuite si cet esprit géométrique, transposé dans le domaine des sciences naturelles, favorise le progrès matériel et moral, ou l'endigue au contraire, sous prétexte de le fixer; il faudrait pareillement rechercher quelle de ces deux mentalités est supérieure, quelle est élémentaire. — Mais le moyen d'être complet quand on arrive à cet ordre de questions? Bornons-nous donc à prendre sur le fait cet exemple des divergences qui, dans la pratique, séparent les deux grands courants de pensée humaine et ne se manifestent nulle part aussi nettement qu'en tout ce qui dirige l'orientation de notre activité, des profondeurs de l'instinct au sommet de la moralité.

Dr Jean Philippe.

Analyses et Comptes rendus.

I. — Philosophie générale.

Fletcher Durell. — Fundamental sources of Efficiency. 1 vol. in-8° (368 p.). J. B. Lippincott company, Philadelphie et Londres, 1914.

Quelles sont les sources de l'action efficace? Celles d'où l'on extrait l'énergie. Les sources de cette énergie sont en nous. Pour faire, il faut vouloir, vouloir beaucoup, et vouloir longtemps. Pour faire, il faut se préparer à vouloir. Et l'on s'y prépare en y pensant, en y pensant souvent dans les moments où la volonté se repose. Pour faire, entendez pour bien faire, il faut vouloir avec préméditation.

Plus la préméditation est efficace, plus l'effort est productif. Et plus on sait multiplier les moyens, plus on « fait rendre » la machine humaine. J'écris ceci en pleine guerre. Et je ne puis éviter de songer à notre ennemi qui, pour suppléer au défaut du nombre, multiplie les munitions et les engins. On serait plus près du résultat si, chez nous, ainsi que chez notre adversaire, on avait médité sur les « fundamental sources of efficiency » appliquées à la défense nationale.

Je viens presque de dire comment le livre est conçu, puisqu'il y est question des multiplicateurs dont le multiplicande est l'énergie de l'individu.

Quels sont ces multiplicateurs? Et d'abord vous citerez le *reuse*, autrement dit l'acte de se resservir ou de faire resservir. Bref, au lieu d'innover pour obtenir ce que l'on n'a pas, on l'obtient en perfectionnant ce que l'on a déjà, ce qui peut s'obtenir sans *le* perfectionner, à proprement dire, mais en *se* perfectionnant soi-même. Devenez meilleur automobiliste et votre automobile qui, tout à l'heure, marchait mal, marchera mieux sans que vous y ayez rien changé. Dans l'ordre de la thérapeutique, au lieu de vous mettre en quête d'un sérum nouveau, faites servir à de nouveaux usages un sérum déjà éprouvé; vous aurez vaincu une autre espèce d'infection. Autre exemple. Votre main vous a été donnée, semble-t-il, pour saisir votre nourriture, mais à combien d'usages variés votre main ne servirait-elle pas? Un jour vous vous en servirez comme on se sert de sa bouche, pour parler. — Si vous perdez l'usage de la parole? — Non, même si vous avez le libre usage de vos organes vocaux. Qu'est-ce donc qu'un serrement de mains?

Passons de l'ordre sensible à l'ordre psychologique, vous y verrez les résultats du *reuse*. La mémoire économise les perceptions et le nombre est incalculable des spectacles qu'elle procure sans qu'il y ait à quitter le coin de son feu. L'usage répété est donc source d'économie. En veut-on une preuve nouvelle? Un juge hésite sur la façon d'appliquer une loi. Il cherche comment d'autres l'ont appliquée avant lui. Les arrêts antérieurs créent des précédents. Et si vous voulez savoir jusqu'où peut s'étendre l'efficacité des précédents, lisez et relisez les *Lois de l'Imitation* de Gabriel Tarde. S'ensuit-il qu'on doive ériger en exemple tout ce que l'on voit? Voici un vieux fuégien qui a le « sense of time ». Il sait, d'instinct, si l'on est dans la matinée, à midi, à quel moment de l'après midi. Mais à quoi bon s'évertuer à l'acquisition d'un si rare instinct? Dans un groupe, il suffit qu'un seul sache l'heure. Le vieux fuégien sera l'horloge de sa tribu (p. 17). — La méthode du *reuse* peut donc être généralisée. Elle ne saurait s'étendre à tout. On vient d'en donner un témoignage. Il est inutile que tout se répète et que chacun s'imite. Le progrès, à ce compte deviendrait impossible. Mais il est des imitations impossibles et certaines matières ne sauraient être utilisées qu'une fois. Faites resservir le charbon déjà brûlé, ce n'est pas impossible, mais il brûlera et chauffera moins. Qui dit « usage » n'est pas loin de dire « usure ». Et par conséquent il faut distinguer entre les matières. Les unes gagnent en resservant, les autres perdent, et il importe de savoir lesquelles. Dans l'ordre biologique, les organismes les plus riches et les plus parfaits sont ceux qui supportent les réparations les plus fréquentes et les plus durables. Il en est ainsi de certains objets de fabrication humaine. Les pianos à queue, par exemple, durent plus longtemps que les pianos droits, en raison de leur adaptation plus parfaite aux fins générales du piano. Les grands hommes ont le génie de produire et de reproduire en faisant du nouveau avec de l'ancien, en s'imitant eux-mêmes avec génie après avoir imité les autres et pas seulement les génies ou talents de la même espèce. Ce que Shakespeare doit à l'histoire, on l'a dit, et l'on n'a point épuisé le sujet. On pressent ce que Labruyère doit à Théophraste et même on le sait. On sait moins ce que Théophraste doit à Aristote et que de la *Morale à Nicomaque* aux *Caractères* la route est aisément praticable. L'art en général est un grand exemple de *reuse*. Si Raphaël contribua pour une si grande part à l'idéalisation de la forme humaine, ce fut grâce à ses modèles et à son don de faire « resservir » ses perceptions. Les exemples que je cite ne sont pas dans l'ouvrage. Mais l'ouvrage est des plus suggestifs et plus on lit, plus les « illustrations » se présentent. On l'illustrerait aisément d'ailleurs, et les « images » n'y seraient point de trop.

Cet ouvrage comprend, en tout, dix-huit chapitres et un double *Appendice*. Je recommande aux philosophes la lecture de l'appendice A : *The Categories and a Philosophy of Life*. Je glane, au hasard de la rencontre, quelques titres : L'Unité et la Multitude; le Grou-

pement et le Symbolisme : le Rythme, etc. Je préviens le lecteur que ces termes sont pris chacun, dans leur sens le plus général. Ouvrez le chapitre du « Rythme » : il y sera question, tout d'abord, des alternances de travail et de repos. Parcourez le chapitre du Symbolisme : vous y approuverez d'excellentes et profitables remarques sur l'usage de la correspondance, des messages téléphonés ou télégraphiés. Et ne vous pressez pas de dire : « Mais on sait cela ! Mais cela se trouve partout ! Mais cela va de soi ! » Les philosophes ne persuaderont jamais assez aux gens du monde que « rien ne va de soi », autrement dit, que les choses que l'on sait pour les avoir retenues au cours d'une conversation, ou d'une lecture de journal, sont au demeurant, choses fort mal sues ; car elles ont été apprises, pour ainsi dire, entre parenthèse. On les saurait mieux, et de manière à en profiter davantage, si on les avait trouvées dans les manuels, rangées en bon ordre et systématiquement rassemblées. — Ce livre, au demeurant, n'est pas autre chose qu'un manuel. Mais c'est un manuel à l'usage des apprentis de la vie, un manuel où l'on apprend, et où l'on s'exerce à réfléchir sur ce que l'on vient d'apprendre, attendu que chacun des chapitres se termine par un questionnaire auquel le lecteur est invité à trouver la réponse. Ce questionnaire est fait avec diligence et l'on ne saurait trop louer l'ingéniosité de l'auteur.

Aussi je voudrais que ce livre fût traduit en français, traduit ou résumé, qu'on en fît une édition française à la portée des petites bourses. Je voudrais encore que, dans les conférences destinées aux adultes, on s'inspirât de ce recueil si original de faits et d'idées. Il y a chez nous tout un enseignement post-scolaire à créer, par suite tout un ordre de réflexions et de remarques à faire naître chez nos futurs ouvriers et artisans. L'ouvrage de M. Durell, conçu et exécuté dans le pays qui donna naissance au grand Emerson, est le meilleur commentaire et le plus intelligemment pratique que je connaisse du beau livre d'Emerson sur les « lois de la vie ».

LIONEL DAURIAC.

II. — Psychologie.

Dr Ch. Fiessinger. — LES MALADIES DES CARACTÈRES. *Études de physiologie morale.* 1 vol. in-16, 271 p., Paris, Perrin et Cie, 1916.

M. le Dr Fiessinger continue ses études sur les hommes. Après son volume, paru il y a deux ans, sur la formation des caractères, il nous en donne un nouveau, qu'il intitule « les maladies des caractères ». Le problème qu'il y examine n'est peut-être pas celui auquel ce titre fait penser tout d'abord, il s'agit pour lui d'étudier « dans quelle mesure la maladie affecte-t-elle le caractère et si elle se laisse influencer par lui ». Après une première partie consacrée à des considérations physiologiques d'ordre plus général, l'auteur examine successivement

les différents types humains qu'il classe en types morbides, types organiques, types intellectuels et affectifs, types professionnels.

L'auteur a le goût de l'observation, il a certainement beaucoup vu, il s'est plu à généraliser, à tirer les conclusions de ce qu'il observait, à comprendre les faits, à les interpréter. Son livre est intéressant, agréable, clair, d'écriture alerte et, ça et là, un peu négligée. On aimerait d'autant plus y trouver des observations précises, de cas concrets un peu plus nombreux, que ceux qu'on y voit sont généralement assez curieux. Parfois aussi on désirerait un peu plus de rigueur dans les généralisations, mais le sujet était certainement difficile, et on ne pouvait pas espérer le traiter de façon définitive.

La maladie, dit M. Fiessinger, agit sur le caractère à la façon d'un choc dont la violence commande les effets. Les maladies aiguës sont ici les moins intéressantes, « le tour d'humeur de chacun est vite enseveli sous l'effondrement des forces morales et physiques ». Dans les maladies chroniques, au contraire, la défense s'organise. « L'instinct de conservation prend le dessus et avec lui les tendances égoïstes de l'être. Quant à la forme que revêtent ces dernières, elle est tracée par les plis du caractère amplifiés, déformés, effacés, qui s'ajustent sur les contours de l'égoïsme en éveil. L'aigre deviendra plus aigre, l'agacé plus agacé, le jaloux plus jaloux; d'autres au contraire perdront leurs défauts, non par sagesse, mais par impuissance à les employer, par exemple le glouton et le sexuel que la maladie rend forcément sobre et chaste. D'autres encore, les susceptibles, les timides, les indécis, par exemple, ne peuvent plus guère révéler leur petite tare personnelle que dans les menus détails de tenue et de conversation. »

Si la maladie agit ainsi en diverses façons sur le caractère, à son tour le caractère peut modifier l'allure du mal. « Les tendres, les susceptibles, les timides, tous ceux qui sentent vivement, allument vigoureusement, en cas de fièvre, les foyers thermiques, atteignent des degrés de température plus élevés que les médisants et les sots. S'acharner à baisser un degré thermique est s'insurger contre le mode de sensibilité d'un sujet. »

Telles sont les idées générales dont M. Fiessinger poursuit l'application à travers la série des types. Ajoutons qu'il tâche constamment de définir au moins approximativement les causes physiologiques de l'état mental. C'est un des buts de son travail, d'ailleurs, et aussi une raison d'intérêt.

Je ne puis songer à suivre l'auteur dans toutes ses excursions et à les résumer. Je signalerai, un peu au hasard, un passage sur les rapports de l'amour maternel et des douleurs de l'accouchement, un chapitre sur les neurasthéniques, où l'auteur cherche à les différencier quant au caractère, selon l'origine de l'intoxication dont ils souffrent. « C'est ainsi, dit-il, que les *dyspeptiques* seront tristes, déprimés, les *thyroïdiens* irascibles... Les *hépatiques* se morfondent dans une

aigreur qui résulte... de la paresse des éléments nerveux baignant dans des humeurs viciées par la bile ou la cholestérine.... Les *cardiaques*, quand ils sont confinés dans le fauteuil, sont sujets vis-à-vis de leurs femmes à des accès d'exaspération jalouse. Les *tuberculeux* épuisés, et cela le Dr E. Tardieu l'a parfaitement noté, deviennent aisément méchants.... Le *surrénalien* est le grand découragé. » L'auteur ajoute d'ailleurs que « ces nuances particulières ne sont point uniquement peintes par l'influence morbide. Le terrain du sujet les adopte dans la mesure où elles répondent à ses tendances profondes. Elles exagèrent ou dévoilent comme le ferait une secousse émotive, ses virtualités, ou confuses, ou secrètes. »

Citons encore la différence psychologique indiquée entre les obèses par excès de table, et les obèses par vice de nutrition. Les premiers auraient une sensibilité épaisse et une intelligence au repos, les autres une sensibilité vive excitée du fait de la nutrition vicieuse et « une intelligence active qui, jointe à l'impuissance des mouvements, développe le goût des conceptions analytiques et minutieuses.... Le triomphe du sceptique érudit et raffiné jaillit de la constatation de son impuissance et l'obèse qui répugne à l'action accueille le scepticisme avec la sympathie qui se dégage de l'ankylose de ses jambes. Si au lieu d'un obèse sensitif, Renan eût été un maigre, les *Origines du Christianisme* n'eussent pas été écrites ». Des remarques sur les inconvénients de la gaîté : « Si l'homme gai avait la faculté de réfléchir, il y perdrait l'âme de son entrain. Faite de légèreté, d'insouciance, d'imprévoyance, d'inattention, cette allégresse persiste souvent au cours de la maladie et jusqu'à la période extrême.... La mémoire affective n'est point développée chez l'homme gai. De même que la gaîté ferme les fenêtres sur les enseignements de la vie, elle clôt toute ouverture sur les avertissements morbides. »

Il va de soi, en un pareil sujet, que les idées de M. Fiessinger sont parfois discutables. Peut-être a-t-on eu, par ce qui précède, l'occasion de s'en apercevoir. Les généralisations qu'il a recherchées sont bien difficiles à fixer au degré d'abstraction voulu, et l'on est volontiers tenté de leur attribuer plus de généralité qu'elles ne sauraient en avoir, de ne pas tenir un compte suffisant soit des exceptions, soit des autres généralisations différentes également vraies et qui les limitent. « Une impressionnabilité aiguë, un amour-propre ombrageux, dit par exemple M. Fiessinger, tournent à la susceptibilité lorsqu'un troisième élément entre en jeu : la lenteur dans l'association des idées. » Je veux bien qu'il y ait une classe de susceptibles chez lesquels la lenteur de l'esprit crée ou développe la susceptibilité; la bêtise même, et la fausseté de l'intelligence peuvent avoir un effet semblable. Mais il me semble qu'il y a aussi des susceptibles d'esprit vif, et chez qui la susceptibilité est produite de toute autre façon. Cela ne détruit point la vérité de la proposition formulée par l'auteur, mais cela en limite la portée.

FR. P.

Dr André Collin. — Le développement de l'enfant. *Retard simple essentiel et précocité de l'enfant de deux à quatre ans.* [Préface du Dr Lesage]. 1 vol. VI + 214 p., in-8°, Paris, Doin, 1914.

De l'imperfection du système nerveux à la naissance, résulte pour l'enfant non seulement l'impossibilité d'exécuter certains mouvements (la marche, par exemple, tandis que la plupart des animaux en sont capables), mais encore l'existence d'un certain nombre de signes dont quelques-uns sont connus depuis quelque temps déjà comme l'exagération des réflexes tendineux et le signe de Babinski (réflexe cutané plantaire en extension) et d'autres ont été récemment décrits par M. Collin qui les a réunis sous le nom de syndrome infantile, tel le *signe du bras* qui met en lumière la faculté qu'a le jeune enfant de conserver les attitudes données, sa suggestibilité motrice, et qui nous montre ainsi l'un des aspects de sa psychologie. Normalement, ce syndrome se démembre vers l'âge de deux ans et demi, chacun des symptômes qui le composent disparaissant d'ailleurs à une époque très différente qu'il est utile de connaître. En effet, ils peuvent donner de précieuses indications sur la nature des *retards* observés chez les enfants et permettre de porter un pronostic sur leur avenir. « L'ensemble des observations où le démembrement anormal du syndrome infantile peut être constaté, permet d'incriminer des causes, toujours les mêmes, qui semblent avoir frappé la cellule à sa première division ou aux premières heures de son développement.... Par ces observations nous croyons, en nous plaçant au point de vue strictement pratique, être en droit de porter sur l'avenir mental et moteur des enfants un pronostic étayé sur la constatation de leur avance ou de leur retard, sur l'examen du stade de développement de leur système nerveux à un âge donné, sur les rapports entre leur bon aspect apparent et les perturbations dans l'établissement des dites fonctions » (p. 2-3). Jusqu'à présent on s'était presque exclusivement occupé des cas graves de retard, de ceux qui aboutissent à l'idiotie et à l'imbécilité, M. Collin a eu le très grand mérite de montrer l'importance des cas légers de retard électif ou de précocité anormale. En effet, la précocité marque elle aussi une anomalie de développement et peut, aussi bien que le retard, être l'annonciatrice de troubles mentaux ultérieurs. « Ces deux anomalies, dit M. Collin, sont deux branches différentes d'un même tronc; lorsque nous passerons en revue les causes héréditaires et personnelles responsables, nous verrons que dans l'un et l'autre cas, ces mêmes causes se retrouveront; nous verrons qu'alors qu'un retard léger est d'un pronostic bon, la précocité flatteuse, brillante est beaucoup plus souvent suspecte ; cette jeune plante qui a poussé trop vite a reçu une excitation dont les premiers effets paraissent fort enviables, mais par laquelle l'avenir de la cellule elle-même est compromis. A l'asile, à la pouponnière, nous avons pris des observations : ici c'est un dément précoce définitivement touché, qui, à deux ans étonnait son entourage, qui marchait à sept mois! Là, c'est

un débile apte seulement aux gros travaux de la terre qui a marché à quatre ans, parlé à cinq ans, uriné au lit jusqu'à quinze ans » (p. 4).

Après avoir éliminé les diverses variétés de retard liées à des causes connues, tels que l'idiotie, le myxœdème, le rachitisme, la maladie de Little, la maladie d'Oppenheim, M. Collin dégage le type du *retard simple essentiel* qui possède une évolution et un pronostic permettant de lui assigner une place à part dans le cadre nosologique. Ce retard simple essentiel est surtout intéressant et utile à considérer en ce qu'il est la porte d'entrée par laquelle les enfants pénètrent dans la névropathie. Sans doute on observe un grand nombre de cas heureux où le retard, généralement peu accentué et dû à des conditions ethniques ou familiales plutôt qu'à des conditions toxiques ou infectieuses, n'empêche pas l'enfant de se développer normalement plus tard. Mais bien souvent au contraire l'enfant continuera à rester un anormal. Plusieurs voies sont ouvertes à cette évolution. « On peut ramener à trois les types cliniques principaux que représenteront plus tard ces enfants, dont le premier âge s'est signalé par des anomalies de développement : 1° la débilité mentale avec toutes ses modalités de débilité intellectuelle, d'arriération scolaire, de débilité morale, de débilité de la volonté. 2° La débilité motrice plus ou moins accusée, allant de la maladresse confirmée et de l'impossibilité de se livrer aux exercices corporels, aux débilités motrices légères et qu'il faudra rechercher. On pourra du reste trouver, chez les mêmes sujets, débilité mentale et débilité motrice réunies. 3° Enfin l'aptitude aux accidents hystériques; la suggestibilité dans toutes ses formes pourra produire des accidents chez des enfants dont le développement mental et moteur s'est fait d'une façon anormale, traduisant une tare originelle ou précocement acquise de leur système nerveux qui longtemps encore gardera ses caractères infantiles » (p. 69). Enfin, plus tardivement encore, à l'âge adulte, le retard simple essentiel peut avoir de graves conséquences et se manifester dans un troisième stade par de la démence précoce. La cellule nerveuse « qui a déjà donné des preuves cliniques d'insuffisance et de fragilité, pourra, brûlant les étapes, se détruire précocement » (p 99). Cette évolution est rare sans doute, par rapport au grand nombre d'enfants ayant présenté du retard simple essentiel, mais elle éclaire d'une manière intéressante l'étiologie de la démence précoce.

La cause essentielle du retard est une débilité de la cellule nerveuse frappée électivement comme un lieu de moindre résistance par les conditions défavorables au développement embryonnaire et fœtal. La cellule nerveuse, premier dérivé embryogénique, porte lourdement l'empreinte héréditaire. Quant aux causes qui déterminent cette atteinte de la cellule, ce sont les intoxications et infections des parents (syphilis, tuberculose, alcoolisme, etc., hérédité névropathique) les incidents et accidents de la grossesse et de l'accouchement, enfin, la prématuration et les maladies des premiers jours.

Tels sont les principales idées exposées par M. Collin dans son très remarquable ouvrage. Ces recherches si originales ouvrent une voie nouvelle et assurément féconde à la psychiâtrie qui s'enrichira de données précieuses en observant suivant la méthode si heureusement inaugurée par M. Collin, le développement d'individus suspects, pour tâcher de voir apparaître chez eux les prémiers signes des troubles mentaux qu'ils pourront présenter.

JEAN-DAGNAN-BOUVERET.

III. — Sociologie.

Pietro Ellero. — LA VITA DEI POPOLI. Torino, Unione tipografico-editrice Torinese, 1912, 1407 p.

Auteur abondant, peu lu et dénué de tout agrément littéraire, selon son témoignage vraiment trop modeste, M. E. ne voit dans le positivisme et la sociologie dont il se déclare l'adversaire, qu'une ambitieuse méconnaissance du passé déjà ancien de la méthode expérimentale ainsi que d'une science politique et juridique puisée dans les enseignements de l'histoire. Nous souffrons, selon lui, « d'une tyrannique suprématie des sciences physiques sur les sciences morales ». Les partisans de la société-organisme le font penser à de mauvais juristes qui se mêleraient de médecine, ou à de mauvais médecins qui se mêleraient de législation. Le point de vue biologique en sociologie, le matérialisme économique aussi bien que les études sur les tribus primitives et les sociétés animales manifestent une tendance à ramener la science de la société et par là même de l'humanité à la science de l'animalité. Et nos psychologues assidus à l'étude des anomalies mentales lui font regretter les Épicuriens et même le baron d'Holbach si calomnié. A ces nouveautés P. E. oppose la conception de l'histoire éducatrice; il leur préfère la tradition classique. Aussi bien en matière de sciences morales, ce qui a été ajouté de nos jours à l'œuvre des siècles passés est peu de chose. Les Italiens de la Renaissance ont connu un naturalisme social mieux entendu. En somme une science de la chose sociale doit être opérative. Elle doit être aussi normative, et il est nécessaire « de maintenir en face des lois naturelles, des phénomènes transitoires de l'histoire, la valeur absolue des principes éthico-juridiques, véritable géométrie morale que Rome grave sur le granit ». Ce sont là assurément deux visées assez étrangères à la sociologie contemporaine.

La Vie des Peuples, ce volume de 1407 pages, sans une note, mais non exempt d'une certaine richesse de citations, a quelque chose d'un Discours sur l'histoire universelle ou peut-être d'une philosophie de l'histoire, genre que précisément la sociologie a plutôt détrôné que remplacé. En fait, l'histoire y sert surtout à « dramatiser », entendons

par là à présenter sous la forme d'une action, l'idée « d'une réforme morale destinée à compléter le progrès des institutions civiles ». Conformément à ce magistère moral de l'histoire, le corps politique y est envisagé, suivant la formule de Romagnosi, comme une personne distincte des individus leur communiquant son immortalité et son unité par une réaction du tout sur les parties. Les autorités de P. E., profondément italien et latin, sont, avec la sagesse orientale des Écritures et la sagesse antique, les écrivains nationaux, Guicciardini, Machiavel, Paruti, politiques non surpassés que produit naturellement une terre où les vicissitudes de la moindre cité offrirent une si riche matière historique. Empruntant à Vico la conception de ses *corsi e ricorsi*, il donne pour centre à sa *Vie des Peuples*, l'Italie toujours renaissante, héritière de l'antiquité, mère des peuples latins, civilisatrice aux âges de barbarie et par ce qu'elle a sauvé de la vie communale et par l'éclat de cette institution latine que fut la papauté. Jaloux de la prééminence évanouie de son pays, et prônant « la naturelle amitié des peuples latins », il prévoit, prophétie qui même lui semble trop aisée, la caducité de l'alliance contre nature qui lia l'Italie en associée dédaignée aux nations de l'Europe centrale contrairement à ses affinités de race et à ses intérêts. Mais le peuple qui tenait en alarme le monde entier par l'accroissement démesuré de ses armements, avait si bien renversé les conditions de la vie internationale, que ceux qui en bonne politique auraient dû joindre leurs efforts à ceux des autres pays menacés pour faire équilibre à sa puissance oppressive, s'en faisaient les satellites sous le fallacieux prétexte du maintien de la paix, de cette paix précaire qui isole le vaincu et que désire le brigand pour n'être pas troublé dans la possession de sa prise. Et précisément dans une telle nation de proie qui exerçait en pleine paix le chantage de la force pour l'extorsion de territoires, P. E. retrouve tous les traits des tribus de la Germanie qui « se lancèrent jadis avec la même brutalité que les Turcs et les Tartares contre le jardin de la civilisation pour la seule recherche du butin » et il lui dénie le pouvoir d'être civilisatrice. Jugement que les événements plus récents devaient vérifier comme ils vérifièrent ce jugement sur la race française en qui, dit P. E., l'enthousiasme pour la geste épique est loin d'être éteinte, et à qui il souhaite qu'elle joigne « à l'ardeur gauloise l'imperturbabilité romaine ». Toutes ces considérations historiques sont devenues pleines d'actualité et même P. E. semble avoir prévu certains débats que le cours de la guerre présente a fait surgir, lorsqu'il confronte en la personne du sénateur vénitien Paruta plus timoré, et du secrétaire Florentin plus hardi, le parti de la neutralité et le parti, préférable selon Machiavel, qui consiste à choisir d'être ami ou ennemi déclaré.

L'Italianisme n'est pas la seule idée inspiratrice de ce livre qui reflète aussi un christianisme de nature assez particulière. Il va sans dire d'ailleurs que la conception religieuse de P. E. met en valeur

l'élément d'unité et d'universalité qu'a contracté à Rome la foi galiléenne. Mais cette conception est riche en contrastes curieux. Il est à noter surtout que, pour ce partisan du perfectionnement indéfini de l'humanité, tout ce qui relève du génie latin, l'ascendant de la papauté aux temps de violence anarchique de l'an Mil, la liberté communale héritée du municipe Romain, la philosophie des Encyclopédistes, la Révolution française, est de même ordre, et sur le même plan. Également ennemi de la tyrannie religieuse et de la tyrannie politique, P. E. ne veut pas d'une sorte de lamaïsme où le chef de la religion devient une idole vivante. Les raisons de son christianisme semblent essentiellement politiques, sociales et morales, la religion, et plus essentiellement la foi au sens absolu du mot étant un élément essentiel de la civilisation. « Une mystérieuse énergie de la psyché sociale l'a produite et l'a consolidée dans la réalité des choses. » Il faut l'accepter comme telle. Jusqu'à ce qu'une religion ait terminé son cours, elle doit subsister comme elle est et personne ne peut y porter la main sauf pour en empêcher les abus et la tourner au bien. Il y a un élément de foi irréductible au rationalisme et sans lequel la vie morale des sociétés ne peut se développer. P. E. ne se dissimule aucune des objections de fait qui peuvent être dirigées contre tel ou tel point de la tradition religieuse dès lors que l'on scrute les origines, et il admet la mutabilité des dogmes. Mais la vérité du fait religieux pour lui, point de vue qui se rapproche des idées de Brunetière, c'est, semble-t-il, le christianisme envisagé dans son développement intégral, s'adaptant et se transformant suivant les nécessités dans la suite des temps. En somme l'auteur est en même temps opposé à un empiètement de l'autorité religieuse dans la société civile, et hostile à toute tentative visant à rationaliser le fait religieux et à y réduire la part de la foi. A côté du fait révélé par la critique, fait physique en quelque sorte, il y a « le fait logique ou psychologique », entendons par là sans doute la logique intérieure des choses au-dessus de notre raison que nous tenons pour vraies selon la religion.

Le contenu de la religion est formé de deux choses éternelles, le double trésor de la doctrine évangélique et de la discipline romaine qu'il n'y a pas lieu de sacrifier l'une à l'autre. Bien que son adaptation au siècle semble parfois bien contraire à son point de départ, « comme grande institution historique qui embrasse le monde » la religion doit tenir compte des contingences, « ayant à développer son efficacité non dans une république angélique, mais sur une humanité souillée encore de cupidités et de haines ». On ne lui demande pas « d'abdiquer le pontificat maxime qui d'ailleurs vient de Numa et d'Auguste et non d'un pêcheur circoncis ». Tout au plus peut-on lui conseiller une régénération incessante et préconiser le rôle modérateur des conciles fréquents appliqué au primat papal. Mais avec la fin sans cesse reculée assignée au perfectionnement indéfini de l'humanité, l'idylle galiléenne du Sermon sur la Montagne ne redevient-elle pas

l'essentiel de la foi? Et toute l'évolution du christianisme et cette adaptation au siècle en bien des cas si contraire à l'esprit de l'Évangile, semblerait de ce point de vue, n'avoir sa raison d'être que dans la mission de transmettre d'âge en âge et de protéger cette pure lumière de l'amour qui réalisera dans un jour bien lointain la fraternité humaine, le rachat de l'humanité par une transfusion du moi en autrui dont la famille nous montre le tout premier échelon. Jour d'ailleurs trop lointain pour que la société, et même la société religieuse, puisse songer à abdiquer ses organes de défense et de domination, aussi éloigné pour le moins que la réalisation dans l'ordre politique d'une paix universelle fondée sur la justice. Jusque-là, dans ce dernier domaine, l'obligation s'impose d'opposer au droit de la force la force tutrice du droit selon le vœu même de « la nature qui à défaut de la justice a institué parmi les hommes l'estime du courage ». Et de même un christianisme tout contemplatif mériterait le reproche que Machiavel fait à la religion « d'avoir plus exalté les humbles et les contemplatifs que les actifs, ce qui a laissé le monde en proie aux scélérats, les autres, afin de gagner le ciel, pensant plus à pâtir qu'à se défendre ». Si lointain que soit le but cependant, le règne évangélique n'est pas à rejeter dans l'au-delà extra-terrestre selon la croyance découragée des ascètes des deux premiers siècles. « De la simple intégrité sociale à l'héroïsme, enseigne Romagnosi, il y a une échelle ascendante de motifs qui attirent le cœur humain hors de l'individualité. » Ainsi le patriotisme semblerait la forme limite de « l'universelle dilection », au delà de laquelle ne se conçoit plus qu'un cosmopolitisme stérile; et cependant, remarque l'auteur dont les paroles prennent encore ici un sens profondément actuel, il n'est pas sans exemple qu'une nation combatte pour la liberté des autres peuples, prenne en main la cause des faibles et des vaincus.

J. PÉRÈS.

Revue des Périodiques étrangers

The Psychological Review.

Vol. XXII (1915).

N° 1. R. S. Woodworth : *Examen de la pensée sans image* (1-27). — W. revient sur cette question, qui conquiert peu à peu droit de cité dans la nouvelle psychologie et qu'il a été des premiers à mettre sur le tapis, en formulant sa théorie des mouvements. Il s'efforce ici d'analyser ce qu'il y a derrière les images qui étagent notre pensée plutôt qu'elles ne nous servent à penser. Dans la pensée sans image, dit-il, l'absence d'image n'a pas de lien direct à l'acte de penser : la pensée se présente sans image parce que ses données n'arrivent pas sous forme imaginable, ce qui ne signifie nullement qu'elles vivent hors de « l'atmosphère sensorielle ». L'habitude de réserver le mot « pensée » pour désigner des opérations abstraites, est malencontreuse, et produit de la confusion.

Knight Dunlap : *Nouvelle mesure du discernement visuel* (28-35). — Description d'une méthode nouvelle avec un appareil appelé *duoscope*, que D. déclare très sensible pour déceler les changements d'adaptation, peu sensible aux changements de luminosité dans de certaines limites, et capable de déceler les moindres degrés d'astigmatisme et de révéler la valeur de leur correction.

J. W. Tood : *Un chronoscope électro-mécanique* (36-44) pouvant marcher à l'électricité ou au mécanisme.

Travaux du laboratoire psychologique de l'Université de Californie. — Warner Brown : *De la pratique dans l'association des couleurs aux noms de couleur* (45-55). — Exposé d'une série d'expériences pour déterminer par quelles fonctions se fait l'association des mots aux couleurs qu'ils désignent, et réciproquement. Aucune de ces expériences ne décide s'il faut plus ou moins de temps pour associer les mouvements du langage à une couleur, qu'inversement; mais elles ont montré d'abord que l'usage antérieur de ces deux fonctions séparées a peu d'influence sur les modalités de leur jeu réciproque lorsqu'on les réunit; ensuite que le processus de la lecture des noms et celui de la nomination des couleurs, dépendent de deux fonctions physiologiques distinctes.

Bertha von der Nienburg : *Comparaison des apparentes successions lumineuses avec les successions de sons* (56-70). — Chez ceux qui n'en ont pas l'habitude, le nombre des personnes qui jugent les successions lumineuses plus lentes l'emporte sur les autres.

A. Chamberlain : *Un test de mémoire pour les écoliers* (71-80). — Ces expériences se relient à celles ci-dessous de Brown : elles montrent que nous ne savons encore guère quel est l'élément qui entre en jeu pour amener à la surface un souvenir tout matériel.

W. Brown : *Étude sur les souvenirs incidents dans un groupe de personnes* (81-85). — Ces expériences tendent à montrer que les facteurs qui rendent difficile ou facile chez un individu le retour de certains souvenirs, tendent également à affecter dans le même sens les souvenirs identiques dans les mêmes conditions chez d'autres personnes : d'où l'on est en droit de conclure que ce n'est pas du côté de l'individu, mais du côté du souvenir lui-même, considéré objectivement et en soi, qu'il faut chercher les causes de la facilité ou de la difficulté de son retour.

N° 2. Georges Coe : *Pour une classification des fonctions mentales* (87-98). — C. commence par souligner l'importance prise, depuis quelques années, par la notion de changement ou de développement dans la classification et l'étude des états mentaux; il rappelle quatre principes qu'il considère comme fondamentaux : 1° tout état mental a un but aussi bien qu'une structure; 2° l'esprit humain est, dans sa structure aussi bien que dans ses fonctions, la continuation de l'esprit animal; 3° les divers aboutissants de l'esprit enferment l'intérêt conscient; 4° les diverses fonctions spécifiques, aussi bien au point de vue biologique qu'intéressé, commencent à se définir. — Poussant ces données, C. classe les fonctions biologiques en considérant le développement dans l'espace ou le temps, ou la grandeur, ou la qualité ou les coordinations; il passe ensuite à ce qu'il appelle les fonctions de choix, aux deux sens du mot, et qui supposent au-dessous des fonctions inférieures sur lesquelles elles s'appuient : l'état de conscience, la multiplicité objective, le contrôle objectif, etc. C. formule enfin la conception métaphysique dont ce qui précède est l'expression.

K. Dunlap : *La théorie de la couleur et les faits* (99-103). — Courte note pour montrer que la théorie de Yung-Helmholtz ne cadre pas avec les faits.

Th. H. Haines : *Échelle pour classer les jeunes délinquants (garçons et filles)* (104-109). — Emploi d'une méthode différente de celle de Binet et dont H. rapproche les résultats de ceux obtenus par les procédés de Binet, pour montrer qu'ils ne concordent pas.

C. Ferree et G. Rand : *Étude préliminaire sur les défauts de la méthode des battements pour photométrer l'éclairage des différentes couleurs* (110-162). — Ce long travail est une étude préliminaire : les auteurs veulent y comparer les avantages et les désavantages réciproques de la méthode des battements et de celle des degrés d'ombrage, dans leur action sur la sensibilité; ils veulent aussi montrer que la méthode des battements, *telle qu'on l'a employée jusqu'ici*, ne possède pas la précision qu'il faudrait; dans une étude à venir, ils

montreront une autre méthode de photométrie, aussi sensible que celle des battements, et aussi sûre que celle des degrés d'ombrage. Ces premières recherches ont montré que les impressions sont trop fugaces pour impressionner suffisamment l'œil et trop espacées pour pouvoir s'additionner les unes aux autres sur la rétine : on ne saurait d'ailleurs corriger ce défaut en rapprochant les successions.

S. Bent Russell : *Fonctionnement de l'acte moteur débutant* (163-166). — Note à rapprocher, par certains côtés, de l'étude de Woodworth analysée plus haut. R. estime qu'il y a deux façons de se représenter un mouvement : par une image qui n'agit pas, et qui cependant envoie des ondes cinésiques à certains territoires du cerveau; et par une image plus active, développant déjà un effort et commençant presque l'acte du mouvement. Celle-ci est la préparation de l'effort qui déclanchera; elle lui est tangent, et l'on pourrait dire, suivant la loi de progression indéfinie, que ce qui est vrai à contact, l'est aussi à la tangence du point de contact. En tout cas, même si la décharge motrice n'est pas assez forte pour causer une contraction, elle l'est pour émouvoir certaines régions sensorielles, et terminales dans le muscle en communication avec le cortex.

N° 3. Léonard Troland : *Théorie et pratique de la pupille artificielle* (167-176). — La question de la théorie et des applications de la pupille artificielle est une de celles qui est restée le plus obscure; elle est cependant très importante. L. T. donne une série d'indications. Il ajoute, d'ailleurs, qu'il faut, pour la mise au point, pouvoir mesurer les limites extrêmes de dilatation et de contraction de la pupille naturelle.

T. V. Moore : *Relations, dans le temps, de la pensée et de l'imagerie* (177-225). — T. V. M. publie ici, sur les rapports de la mémoire et de la perception, une partie d'une étude d'ensemble; cette partie consiste en recherches introspectives sur les opérations mentales qui impliquent le passage d'une perception à son ressouvenir. Voici comment il a été procédé dans l'étude d'ensemble : une série de huit mots, figures ou objets, étaient présentés au sujet à qui l'on demandait de reproduire ensuite ce qu'il avait vu ou entendu, et de donner alors son examen introspectif des opérations mentales qui s'étaient déroulées durant la perception de la série et durant les efforts faits pour arriver à reproduire de mémoire. On demandait surtout au sujet de décrire la succession dans le temps des événements dont il avait eu conscience. A noter qu'au moment de la perception l'état de conscience était décrit comme se caractérisant d'abord par une pensée, et en second par une sorte d'image; tandis qu'au contraire, à la réviviscence, le premier état était souvent une image dont la généralisation était conçue et alors s'exprimait par un mot.

V. M. donne peu de détails sur la technique de ses expériences; dans ce travail préliminaire il indique seulement qu'il a choisi des mots, des figures et des objets, usuels et faciles à visualiser, et i

étudie successivement les données de l'introspection dans l'imagerie visuelle, dans l'imagerie kinesthésique et dans les états de conscience verbaux; il passe de là à une analyse de ce qu'il appelle la théorie du contexte de la pensée (c'est-à-dire, les états antérieurs ou postérieurs à celui de la pensée). Cette analyse lui paraît montrer que ce contexte est intimement dépendant des relations temporales de la pensée et de l'image. En d'autres termes, le développement temporel de l'imagerie à laquelle nous nous livrons pour interpréter nos sensations varie suivant notre forme d'esprit et par l'ordre des consécutions dans le temps. Reste à savoir si cette imagerie, qui constitue le contexte de nos sensations, en constitue aussi la pensée que nous en avons? D'après V. M., la détermination de la relation temporale de l'imaginé avec le pensé prouve que c'est impossible : on ne peut nommer la pensée un contexte, comme on l'a fait pour l'image; resterait à préciser davantage : l'auteur nous promet qu'il le fera plus tard.

Knight Dunlap : *Le plus court intervalle perceptible entre deux rayons de lumière* (226-250). — Cette détermination est importante pour tout ce qui touche au problème de la perception du temps du rythme et de la relation. K. D. s'est efforcé d'éliminer d'abord les mouvements de l'œil; il annonce la continuation de ses études pour mettre au point ce qui concerne l'adaptation.

N° 4. L.-J. Martin : *Contribution expérimentale à l'étude du subconscient* (251-258). — Une rapide revision des différents procédés employés jusqu'à présent pour l'étude du subconscient a convaincu L.-J. M. que la meilleure méthode est celle de l'introspection des images mentales. L'activité mentale subconsciente se révèle par la montée des images dont l'introspection n'a pu prévoir ni si cela représentera quelque chose, ni ce que cela représentera. L'activité subconsciente se révèle aussi par la montée des images non voulues, spontanées, en connexion avec les images que l'on cherche à faire naître. Ces images spontanées sont souvent le point de départ des images voulues : la comparaison des unes et des autres montre que chez un sujet donné le contenu des deux côtés de la conscience présente peu de différence matérielle.

June Downey : *L'émotion poétique et le jugement de préférence* (259-278). — Cette série d'expériences est destinée à mesurer le facteur émotionnel dans la poésie, il fait suite à une étude du même genre sur le facteur images. Il semble que le facteur émotion soit plus subjectif que le précédent, ce qui tient peut-être à ce que le facteur images contient plus d'éléments représentatifs.

C. B. Bradford : *Expériences sur les associations* (279-288). — La conclusion de ce travail est qu'il faut tenir largement compte, dans les expériences de ce genre, des facteurs secondaires, tels que la fatigue, l'indisposition, etc. et aussi l'entraînement.

H. Foster Adams : *Note sur l'influence du rythme sur la mémoire* (289-298). — Quelle influence peuvent exercer, sur la mémoire des

chiffres, l'adoption de différentes formes de rythmes pour présenter aux sujets les séries de nombres? Adams a adopté, concurremment avec des séries non rythmées, le rythme du trochée, de l'iambe, de l'anapeste, etc., et comme temps il a pris un moyen terme entre deux séries extrêmes proposées par Boltan. Ses conclusions portent sur deux groupes : l'un masculin, l'autre féminin ; il est assez difficile de dégager un résultat définitif. On peut seulement dire que le rythme favorise plus que l'absence de rythme ; sauf dans certains cas : emploi du trochée.

Th. H. Harnes : *Valeur diagnostique sur certains tests* (299-305). — Classement proportionnel d'un certain nombre de tests proposés par l'auteur.

E. G. Boring : *Analyse d'états rapportés aux formules alimentaires et urinaires* (306-331). — Ce travail présente une série de descriptions introspectives des états résultant de la soif, de la faim, des nausées, etc. Ces sensations proviennent d'éléments complexes qui se ramènent, quand elles sont normales, aux différentes sortes de pressions et de peines ; elles varient d'ailleurs beaucoup d'un individu à l'autre et même d'une journée à l'autre. Les sensations musculaires y tiennent une très grande place. B. se propose de donner à ce travail purement analytique une contre-partie supplémentaire qui sera synthétique.

N° 5. Foster Watson : *Vivès, père de la Psychologie moderne* (333-353). — A propos d'un parallèle établi entre la psychologie thomiste et la moderne par le P. Maher, F. W. propose de faire remonter l'origine de la psychologie actuelle au *De anima* de Vivès publiée en 1538 ; il appuie cette opinion sur un certain nombre de citations de cet auteur très original et qui a poussé ses investigations un peu dans toutes les directions psychologiques et pédagogiques.

Mildred West Loring : *Recherches sur les lois des mouvements de l'œil* (354-370). — Depuis les recherches de Müller (1826) on a publié nombre de travaux sur cette question et les résultats ont été souvent contradictoires. L. n'arrive pas plus que ses devanciers à des conclusions définitives ; il a constaté que les mouvements d'un œil sont rarement homologues à ceux de l'autre œil : de même pour le sens de ces mouvements. « A noter que L. n'attache pas assez d'importance à la question des différences d'acuité visuelle et d'adaptation caractérisant chaque œil. » Il semble seulement établi que l'œil droit a une prédominance à tourner à droite et l'œil gauche à tourner à gauche. L. donne la bibliographie de la question.

T. Poffenberger ; G. Tallman : *Variabilité de la performance durant les brèves périodes du travail* (371-376). — Recherches sur les variations des performances dans une tâche imposée.

R. Pintner : *Mise au point du test des cubes de Knox* (377-401). — Knox a décrit dans le *Journal of the American Medical Association*, 1914, p. 741-747, un dispositif que l'auteur considère comme un des meilleurs pour étudier l'imitation et en même temps d'autres facteurs

qui impliquent l'action de l'intelligence. On dispose les cubes dans certaines positions que le sujet examiné doit reproduire avec le maximum d'exactitude, et dans un temps donné; la difficulté des combinaisons servant à doser l'intelligence. P. voudrait arriver, comme presque tous ceux qui se sont occupés de ces questions, à établir une échelle d'intelligence corrélative à une échelle d'âges. Néanmoins il n'hésite pas à avouer que notre connaissance des éléments de notre intelligence est encore trop limitée pour qu'il ne soit pas dangereux de poser dès maintenant des réponses précises aux problèmes de ce genre.

H. F. Adams : *La correspondance des tests de laboratoire pour l'avertissement* (402-422). — L'étude des procédés employés pour avertir qu'il faut préparer son attention à une expérience psychologique, est relativement récente. Strong, Hollingvorth ont été parmi les premiers à les étudier; on a construit différentes machines pour donner des signaux préparatoires; la question, d'après Adams, reste encore fort obscure.

N° 6. Herbert Woodrow : *Les réactions à la cessation de l'excitation et leur mécanisme nerveux* (423-452). — L'étude de la manière dont on réagit à la cessation d'une excitation a été jusqu'à présent, malgré l'intérêt qu'elle présente, trop négligée. On peut la mettre en parallèle avec les mouvements de réaction au début de l'excitation, lesquels procèdent de notre énergie mise en action par ce qui est encaissé dans le système nerveux : l'énergie détermine alors une réponse motrice; au contraire, lorsqu'on cesse de réagir, la dépense d'énergie refrène peu à peu la réponse motrice. W. examine les différents aspects des questions qui se posent à ce propos; il discute quelques théories émises, expose ses propres expériences organisées pour étudier la réaction à la cessation de l'excitation sonore ou lumineuse. Il conclut que le développement des phénomènes psycho-physiologiques dans la cessation, est superposable à celui de leur développement dans la montée de l'excitation; et il lui semble que les faits de ce genre ne se peuvent expliquer sans admettre l'existence d'une centralisation nerveuse des énergies où se fait un équilibre entre les diminutions d'énergies dans une région et leur augmentation dans une autre. Quant à la lenteur et lourdeur plus grande de la réaction à la lumière, relativement à celle au son, il l'attribue à ce que l'adaptation du mécanisme cérébral pour réagir au son est antérieure et plus parfaite que son adaptation à la lumière.

Herbert Sidney Langfeld : *Facilité et inhibition des impulsions motrices : études sur les mouvements simultanés et alternes des mouvements digitaux* (453-478). — Une description très précise de la technique employée pour étudier les mouvements des doigts pour taper simultanément et alternativement; étude du développement de l'adaptation et des effets de la fatigue; comparaison de l'action symétrique et de la symétrie. L'une des conclusions de l'auteur est que les

variations dans l'allure de ces mouvements sont moindres pour la main gauche et que la pratique agit plus sur la main droite. — La fatigue est sensible pour tous les genres de ces mouvements, excepté dans les cas d'alternance complète; elle serait plus grande pour les mouvements alternants et généralement moindre pour les mouvements simultanés; c'est-à-dire (durée à part) moindre lorsque les deux doigts travaillent simultanément que lorsqu'un seul dépense l'énergie.

Walter S. Hunter : *Facteurs rétiniens dans les mouvements visuels consécutifs* (479-489). — C'est la continuation d'une étude sur les consécutions des mouvements visuels : H. poursuit l'étude de ce qu'il appelle le phénomène du courant développé objectivement dans une direction opposée à celle prise par le stimulant.

Arthur Harris : *Données expérimentales des erreurs des jugements sur l'estimation du nombre des objets dans des séries d'échantillons modérément étendues, avec raccord spécial à l'équation personnelle* (490-511). — Dans l'estimation du nombre d'objets de même genre contenu dans un groupe de capacité déterminée, l'appréciation de certains sujets oscille entre des limites assez étroites, en sorte que l'on peut dire qu'à ce point de vue il n'y a pas lieu de poser la question d'équation personnelle; d'autres, au contraire, ont une tendance nette à se tromper en plus ou en moins. A. H. publie sur ce point un certain nombre d'expériences, laissant aux psychologues de profession le soin de les interpréter.

Jos. Peterson : *Origine des formes élevées de combinaisons toniques* (512-518). — Après avoir exposé quelques-unes des théories proposées comme explicatives, P. les discute.

Laboratoire de l'Université de Chicago. — Warner Brown : *Influence de l'exercice sur le classement et la reconnaissance des teintes en gris* (519-526). — D'après ces expériences, il y aurait eu peu de progrès dans la précision du classement de 50 cartons en gris disposés par ordre de teintes; par contre, l'exercice aurait développé le souvenir spécifique de quelques-unes des cartes classées.

Dr Jean Philippe.

Rivista di Filosofia.

Aprile-Settembre 1915.

P. F. Nicoli : *L'hégelisme de Giuseppe Ferrari.* — Il faudrait parler plutôt d'une influence de Vico, du scepticisme critique de Hume et des Saint-Simoniens. F. emprunte à ces derniers l'idée d'un progrès vers l'égalité juridique et la liberté économique, et ce n'est pas à Marx qu'il doit son concept de la lutte des classes. L'inéluctabilité de la nécessité géographique en histoire est la notion directrice de ses études sur l'empire Romain, sur les communes au moyen âge, sur les

raisons physiques du fédéralisme italien. Il évite les généralisations arbitraires et les concepts absolus de l'école de Leipzig, et ne s'accommode pas du dualisme empirique qui combine le facteur territoire avec le facteur peuple. L'action des progrès intellectuels, le développement social ne peuvent se concevoir que comme éveilleurs de valeurs latentes dans le milieu naturel.

G. Fano : *Sur les fondements de la géométrie.* — Les concepts et postulats géométriques, approximations et extrapolations de l'expérience, réalisent une schématisation des propriétés spatiales conforme à l'économie de la pensée; schématisation moins réalisable pour des phénomènes plus complexes. Or il peut être question de vérifier une propriété, non une schématisation, et ainsi il n'est pas impossible qu'un fait empirique comporte des schématisations diverses entre lesquelles l'observation ne nous donne pas les moyens de choisir. Ainsi la géométrie euclidienne n'est pas la seule possible, tout en étant la plus simple, l'espace physique pouvant être considéré comme euclidien dans un ordre d'approximation qui surpasse la précision des mesures obtenues par les instruments les plus parfaits. Néanmoins il arrive que les données de la géométrie anti-euclidienne trouvent leur application dans l'espace euclidien, et ainsi ces géométries ne se réduisent pas à être des constructions logiques parfaites. Dans la géométrie ordinaire le progrès des dernières années a porté précisément sur l'énonciation explicite de tous les concepts primitifs et des postulats alors que dans les éléments d'Euclide les emprunts tacites à l'intuition selon les besoins de la démonstration brisent la rigueur logique de l'édifice mathématique.

G. Maggiore : *La religion de Fichte.* — Kant avait déduit la nécessité de la foi. Fichte applique la méthode critique de la détermination positive de la religion entendue comme une révélation ayant sa source dans notre nature morale. Avec la doctrine de l'amour, conscience de l'unité avec le divin, il ramène dans la vie terrestre l'harmonie du devoir et du bonheur. Le devoir devient le vouloir. Il reporte (comme Maine de Biran chez nous) l'originalité de sa conception à la doctrine du Verbe dans l'Evangile de saint Jean, interprétée comme l'opposé du créationnisme et de l'émanationnisme. Rien de proprement mystique, quoi qu'on en ait dit, dans cette philosophie de l'action qui identifie l'être, le devoir, la vie éternelle.

F. Albeggiani : *Le système philosophique de G. Guastella.* — Cet empirisme absolu du philosophe Sicilien, qui tient cependant non moins du phénoménisme que du réalisme empiriste, procède de Hume, de Mill et de Renouvier. Le point de départ est un nominalisme qui, en niant la possibilité d'images générales, appelle l'assertion opposée que les concepts ne sont pas des images. Seuls jugements *a priori* sont les jugements comparatifs (mathématiques); en dehors desquels tout jugement universel ne peut être qu'une induction fondée sur la conviction que l'avenir ressemblera au passé, postulat non dû à

l'expérience. Ici le dualisme de la pensée et de l'expérience renaîtrait si l'empirisme de G. ne se transformait en phénoménisme qui transporte la réalité de la matière à l'esprit. Les antécédents positivistes de la philosophie de G. le retiennent sur cette pente et lui font maintenir l'existence de données extra-subjectives. Il évite le solipsisme et justifie le postulat de l'universalité des lois en contradiction avec le cours changeant et divers de la conscience, au moyen de la thèse de l'objectivité des rapports et du concept de sensation possible (parent de l'idée d'infini potentiel), par lequel la réalité ne se réduit pas à l'expérience vécue actuelle, mais peut englober même un monde inaccessible des derniers éléments des choses, une nature ayant précédé l'apparition de l'homme (à vrai dire c'est la qualification de sensation impossible qui conviendrait mieux). L'erreur pour G. (et pour lui erreur et métaphysique ne font qu'un, bien qu'il ait une métaphysique), serait le subjectivisme arbitraire de la connaissance causé par la force de l'habitude et des idées toutes faites, primitives. C'est parce qu'elle heurte les vieilles idées que l'on déclare que la science nous laisse insatisfaits sur le mystère des choses.

G. Marchesini : *La discipline morale de la puissance.* — A un quiétisme du renoncement qui nie la valeur propre de la volonté de puissance prise absolument, on peut objecter que l'appétit insatiable de puissance est aussi le secret d'une impulsion au bien jamais satisfaite. Mais la volonté de puissance ne doit pas être sa propre fin, qu'il s'agisse de l'État ou de l'individu. Dans la conception impérialiste qui érige la puissance en droit, la guerre est proclamée la politique par excellence, la plus importante fonction de l'État (Treitschke). Plus les hommes sont cultivés, plus ils sentiraient la majesté de la guerre qui, selon cet auteur, sauve les valeurs supérieures de la vie. Pour Steinmetz, la loi de sélection commande de maintenir intactes les tendances agressives. Partout même déformation, dans l'égoïsme national comme dans l'individualisme absolu, du principe de la puissance personnelle admis pour soi non pour les autres, rendant impossible la coexistence civile.

Parfois un principe supérieur est invoqué ne servant qu'à dissimuler une passion de prépondérance. Pour Lord Acton l'unité nationale, qu'il qualifie absolutisme national, ne s'élève guère au-dessus du groupe naturel ou familial. Un degré supérieur dans le développement historique associerait dans une diversité harmonieuse plusieurs patries sous un même État. C'est peut-être, objecterons-nous, confondre nation et race. Mais s'il s'agit de nations, une telle séparation des aspirations nationales et de la vie politique est une chimère spéculative.

La discipline nécessaire à la volonté de puissance, ne peut dériver que d'une conception antiégoïste de la vie et d'une culture morale qui élève les valeurs de la vie et les conquêtes bienfaisantes du droit au-dessus des passions sauvages.

M. Losacco : *Proclus et ses Éléments de théologie.* — Le rôle de Proclus au ve siècle, époque d'érudition et de commentateurs, a été d'exposer les idées de Plotin sous une forme quasi géométrique, et avec des adjonctions de Jamblique et ses propres adjonctions personnelles. Avec le système des « Enades », nombres divins, il interpose de nouveaux intermédiaires entre l'Un et l'intelligible, ce qui ne fait que reculer la difficulté. Le *Liber de Causis* très lu au moyen âge, n'est que la traduction latine d'un résumé en arabe des *Éléments de théologie.* Saint Thomas le commente. S'il y eut un moment où le néoplatonisme fit sienne la cause du polythéisme avec l'interprétation allégorique des mythes, les affinités sont grandes avec le christianisme quant aux idées de Plotin et de Proclus. C'est avec sympathie que les néoplatoniciens reconnaissaient dans le dogme de l'incarnation « un reflet de la vérité philosophique suivant laquelle la raison pénètre toutes choses ». Non seulement les Pères de l'Église ont cherché dans le platonisme un appui pour la formation des dogmes, mais encore la Scolastique, qui n'est pas aristotélicienne, absorba encore des éléments Platoniciens et Néo-Platoniciens. Saint Thomas ne rejette pas absolument la doctrine de l'éternité du monde, car pour lui la création dans le temps est seulement un article de foi.

J. Pérès.

La Cultura.

(Bogota (Colombie). — Noviembre 1915.)

Fabio Lozano y Lozano : *Le Maître du « Libertador » et l' « Emile ».* — Il est digne de remarque que la formation de celui qui devint le « Libertador » ait été la mise en pratique du système de l'*Émile* précisément dans les conditions voulues par Rousseau : le disciple riche, de grande famille, orphelin, un gouverneur jeune et qui ne fût distrait par aucun soin de famille ou autre de l'œuvre éducative. C'est à Simón Rodriguez, imbu des idées de Rousseau, animé d'une passion républicaine pour l'éducation du peuple, éducateur de vocation ayant la réputation d'un original, que Bolivar fut entièrement confié dès le bas âge. La première étape de cette éducation s'achève en complète conformité avec l'*Émile.* Les courses dans le *campo* font de Bolivar un marcheur intrépide, un cavalier sans rival, tout en développant en lui l'amour de la nature et de la liberté. L'étude de F. L. s'arrête en 1797, au moment où l'exil sépare de son élève Rodriguez suspect d'idées révolutionnaires.

Les *Mémoires* de Daniel O' Leary nous montrent quelques années plus tard, en 1805, Bolivar parcourant l'Europe avec son Mentor philosophe. Sur le conseil de Rodriguez et comme unique moyen de rétablir la santé de Bolivar, altérée par son séjour à Paris, ils entreprennent un voyage pédestre, vont de Lyon à Chambéry, où ils séjour-

nent et dont ils explorent les environs, et l'on peut se demander s'ils y sont attirés par le souvenir de Rousseau. Ils visitent l'Italie et Rome, qui est surtout pour eux (probable réminiscence du *Discours sur l'inégalité*), la terre des Cincinnatus et des Regulus; Bolivar fait sur le Mont Sacré le geste juvénile et convaincu de vouer sa destinée à l'émancipation de sa patrie.

J. Pérès.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

Un demi-siècle de civilisation française, par plusieurs auteurs. In-8, Hachette, Paris.

Dwelshauvers. — *L'inconscient*. In-18, Paris, Flammarion.

G. Richard. — *Le conflit de l'autonomie nationale et de l'impérialisme*. In-18, Paris, Giard et Brière.

G. Prato. — *L'Occupation militaire dans le passé et dans le présent. Barbarie ancienne et Civilisation moderne*. In-18, Giard et Brière.

Gates. — *Variations in Efficiency during the day*. University of California, Berkeley. In-8.

F. de Sarlo. — *La filosofia del tempo nostro : Ombre et figure*. In-8, Firrage.

F. de Sarlo. — *L'Eredita psichica*. In-8, Roma.

Le propriétaire-gérant : F. Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Le Principe des Nationalités

Un historien ou un professeur de Droit international public serait mieux qualifié que moi pour traiter du Principe des Nationalités. Mais je ne sortirai point de ma spécialité. Je ne ferai ni de l'histoire ni du droit. Il appartient à un logicien de dire son avis sur la consistance logique d'une doctrine : je me bornerai aux difficultés d'ordre théorique que soulève le Principe des Nationalités.

Peuple, *Nation*, *Nationalité*, *État*, ces notions fondamentales de toute politique ne sont point identiques. S'il arrive parfois que ces mots puissent être employés l'un pour l'autre, c'est qu'il n'y a pas toujours lieu de prendre en considération les différences de leurs sens; mais parfois des méprises à leur sujet, des équivoques, de simples obscurités peuvent entraîner fort loin. La plus claire, la plus positive, la plus saisissable de ces quatre notions est celle d'*État*, parce qu'un État est une chose entièrement artificielle, constituée entièrement par des actes humains. Les lois, les décrets souverains qui dans les monarchies absolues ont force de lois; les formules de ces lois ou décrets; la loi spéciale et supérieure, dite *Constitution*, qui règle par quel pouvoir et en quelle forme la loi se fait, se modifie et s'abroge; les institutions juridiques chargées de veiller à son application ; le territoire, exactement délimité, sur lequel elle exerce son empire; les organes administratifs créés pour la sauvegarde des intérêts publics et privés, tout cela est artificiel, tout cela résulte de décisions ou de conventions humaines réfléchies et délibérées; tout cela est clair pour l'esprit de l'homme, parce que c'est l'esprit de l'homme qui l'a construit.

Il n'en est pas de même des trois autres notions. Nous n'avons pas, pour le moment, à nous occuper de leurs différences, qui sont cependant plus que des nuances. Il nous suffit de remarquer qu'un *peuple*, une *nation*, une *nationalité* sont des choses *naturelles*. Bien qu'éminemment humaines, bien que l'activité de l'homme ait beau-

coup contribué, au cours de l'histoire et de la préhistoire, à les faire ce qu'elles sont aujourd'hui, bien qu'elles portent en elles les traces manifestes de la sagesse des hommes et de leurs erreurs, de leur fierté ou de leur bassesse, de leurs vertus ou de leurs crimes, elles n'en sont pas moins des données naturelles que les politiques doivent prendre comme elles sont. Les politiques font les États; les peuples, nations, nationalités sont la matière humaine, la matière première, donnée par la nature, dont il les font.

Le principe des nationalités peut s'énoncer ainsi : *La paix entre les nations serait mieux assurée et peut-être définitive si la répartition artificielle du monde humain en États concordait avec sa distribution naturelle en nationalités.* Par suite, une sage politique devrait tendre, de préférence par les voies de la paix, mais au besoin aussi par la guerre, à favoriser les aspirations nationales des peuples, et se prêter à toute rectification de frontières qui rapprocherait les limites des États de celles des nations.

Avant d'entrer dans la discussion de ce principe, il convient d'écarter, par une brève explication, une question très débattue : Le principe des nationalités est-il un principe ou même le principe du Droit international public ? Assurément non; car ce ne sont pas les nations, mais les États qui sont les personnalités du Droit international. On ne peut traiter juridiquement que des relations de *droit positif*, déterminées par des textes. *Dire le droit*, c'est prononcer si un texte juridique, par exemple un traité, trouve ou non son application dans un cas donné, et quelle solution est conforme au vrai sens de ce texte. De telles relations de droit positif ne peuvent exister qu'entre des États et non pas entre des nationalités. Notre principe n'est donc pas un principe juridique, c'est un principe politique.

Le principe des nationalités est né de la Révolution française. Jusque-là, l'ambition des princes et de leurs ministres disposait des États et des provinces sans s'occuper du sentiment des peuples. Dès 1795, Kant, disciple de Rousseau et de la Révolution, formulait cette règle : « Aucun État ne peut être acquis par un autre État par voie d'héritage, d'échange, d'achat ou de donation [1]. » A plus forte raison, par voie de conquête. Aucune allusion au

1. Voir ma conférence sur le *Traité de paix perpétuelle*, dans *Questions de Guerre*, Université de Lyon, 1915, 1re série.

principe des nationalités ne se trouve, il est vrai, dans la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, et c'est en vain qu'on en chercherait un énoncé précis dans les débats des Assemblées révolutionnaires. Mais c'est l'essence même de la Révolution que d'avoir dressé le droit des peuples contre le droit des rois. Si les peuples sont souverains quand il s'agit de leurs lois intérieures, à plus forte raison ne doivent-ils pas subir la loi d'un maître étranger. Aux principes de la Révolution, les Congrès de Vienne, en 1815, opposèrent le *Principe de la légitimité* que Talleyrand prétendait avoir inventé. En dépit de ce principe, les monarchies de la Sainte-Alliance se virent obligées de favoriser l'Indépendance grecque, puis l'Indépendance belge : il est des nouveautés dont l'ascendant irrésistible se fait sentir même à ceux qui les combattent. Toutefois, ce n'est guère qu'au milieu du XIXe siècle que le Principe des Nationalités est expressément invoqué, que la doctrine est formulée; elle paraît d'abord dans les écrits de jurisconsultes et de politiques, pour la plupart italiens [1] ; puis elle devient ce qu'on pourrait appeler, si le mot n'était pas trop ambitieux, — ou justement à cause de cela — la philosophie politique de Napoléon III.

Mais, pour les esprits qui ne se paient pas de phrases vagues et d'effets oratoires, la doctrine a bien de la peine à se constituer : sa séduisante simplicité ne se plie pas à la diversité et à la complexité des faits. Surtout, la pratique manifesta cruellement les vices de la théorie lorsque Napoléon voulut en faire l'application. Nous allons l'examiner; je puis bien annoncer d'avance que ce qui en subsistera après notre critique, sera assez maigre.

Il s'agit de faire coïncider les frontières des États avec les limites des nations. Cela suppose qu'il y a d'abord des nations et qu'elles ont des limites assignables. Qu'est-ce donc qu'une Nation?

Peuple, *Nation*, *Nationalité*; c'est maintenant le moment de préciser le sens de ces termes. *Peuple* est une désignation vague qui convient à toute multitude humaine ayant quelque cohésion et se distinguant des autres multitudes humaines par des caractères quelconques. Le langage a besoin de ces termes élastiques dont le sens ne se précise que par l'emploi qu'on en fait. Seules les sciences entièrement claires peuvent avoir un vocabulaire rigoureusement

1. Mancini, Carnazza-Amari, Pasquale Fiore.

défini, et encore pour leurs parties achevées, qu'on se borne à exposer démonstrativement et où il n'y a plus rien à chercher. Mais dans tous les domaines de la pensée où il reste des obscurités et des incertitudes, on ne saurait se passer de notions maniables, plastiques, sur lesquelles on puisse travailler. — Une nation est quelque chose de plus défini; nous allons examiner avec soin ce que ce mot signifie. — *Nationalité* est un néologisme. Il semble qu'on l'ait inventé pour désigner des groupements humains qui ne présentent pas d'une manière nette les caractères d'une nation, et qui semblent cependant appelés à devenir des nations. Une nationalité, c'est une nation en germe, *en puissance*, que des entraves extérieures ou intérieures empêchent de devenir des nations *en acte*. Quand une nationalité se trouve partagée entre plusieurs États, comme la Pologne, ou asservie à un autre État, comme l'étaient les peuples balkaniques sous la domination turque, il lui manque, dans le premier cas l'*unité*, dans le second cas l'*indépendance*, indispensables l'une et l'autre pour réaliser la vie nationale.

Divers facteurs peuvent concourir à former l'unité d'une nation et à la différencier des nations voisines. On les trouve plus ou moins minutieusement étudiés dans de nombreux ouvrages, exposant à peu près les mêmes idées selon le même plan : c'est une leçon classique. Le plus parfait de ces écrits est la conférence faite par Renan dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, le 11 mars 1882. J'ai eu le bonheur de l'entendre. Renan y avait convié la jeunesse des écoles, espérant donner ainsi une ample divulgation à des idées auxquelles il tenait; il ne se trompait pas, puisque après trente-trois ans je me fais l'écho de sa parole. Cependant, je ne reprendrais pas l'exposé d'un sujet tant de fois traité si je n'avais à apporter sur certains points des précisions nécessaires et, sur un point surtout, une rectification et un complément dont on appréciera l'importance.

J'ai à peine besoin de rappeler qu'une nation n'est point un territoire, mais une société humaine; elle ne se confond pas plus avec le sol qu'elle habite qu'un homme ne se confond avec sa maison. L'attachement au pays natal, sentiment si naturel, si respectable et si touchant, loin d'être l'amour de la patrie, en est un sérieux antagoniste. Ce que nous aimons ainsi, c'est le coin de terre où s'est écoulée notre enfance, où tout nous est familier, où tout est plein

de souvenirs, où les plus simples choses s'animent pour nous et palpitent, tant elles sont évocatrices et émouvantes. Il parle à l'imagination et au cœur. Mais il a pour limites la distance où nos yeux ont pu voir, où nos pas ont pu nous porter. C'est, comme on dit, la « petite patrie ». Il faut que la petite patrie s'absorbe dans la grande, que nous ne voyons que sur les cartes géographiques, que nous n'imaginons que par les descriptions des livres, que nous ne connaissons que par de froides nomenclatures de fleuves et de montagnes, de villes et de divisions administratives. La grande patrie exige de nous que nous lui fassions le sacrifice de la petite. Lorsqu'un maître d'école, dans le fond de la Bretagne, dit aux petits enfants : « Là-bas, sur les bords d'une autre mer, plus bleue que la vôtre, sous un ciel plus ardent, se trouve une terre brûlée de soleil, où croissent des arbres et des fleurs que vous ne connaissez pas. Les hommes qui l'habitent sont des Français comme vous. Sans les avoir jamais vus, vous les aimez. S'ils sont en danger, vous affronterez la mort pour les défendre, et ils feront de même pour vous », j'avoue que je ne sais pas comment il se fait que ces petits enfants comprennent. Il faut avoir au moins quelques notions de géographie et d'histoire pour se faire quelque idée de la France ; celles de ces enfants sont tout à fait rudimentaires. Mais il est de fait qu'ils comprennent parfaitement. Ils comprennent? Non, ils sentent plutôt qu'ils ne comprennent, et leur sentiment est vif et profond avant qu'il soit éclairé par la connaissance. Ceci nous enseigne déjà qu'une nation est une âme, que le principe de l'unité nationale n'est point matériel, mais spirituel ; ce n'est point dans les choses extérieures, visibles et tangibles que nous pouvons le découvrir, c'est au plus profond de nous-mêmes. Nous sentons en nous une vie qui nous déborde, un milieu humain qui nous emporte avec lui, comme la goutte d'eau se sent soulevée avec la vague dont à peine elle se distingue.

Quel est donc ce lien intérieur et profond qui fait de nous tous une même nation, une même patrie? C'est, disent quelques-uns, la communauté de la race. Ce qui parle au fond de nos cœurs, c'est la « voix du sang ». Ici nous rencontrons l'erreur la plus grave, la plus féconde en conséquences funestes, en même temps que la plus fréquente. On dirait qu'un penchant naturel entraîne l'homme à confondre, sinon la nation, du moins la nationalité avec la race.

Cette illusion est fréquente même chez nous, qui aurions tant de raisons d'y échapper, et relativement à notre propre nation. Nous l'avons vue y déterminer de véritables crises, dans lesquelles le patriotisme s'altérait au point que, ne se reconnaissant plus lui-même, il se donnait un autre nom, d'ailleurs mal formé : le nationalisme. Ce petit Breton, dont je parlais tout à l'heure, et ce petit Provençal, auraient beau remonter, si c'était possible, la lignée de leurs ascendants jusqu'au delà des temps historiques, ils ne se trouveraient pas le moindre lien de sang, ils n'arriveraient pas à un ancêtre commun. Le petit Breton est probablement un Celte, — sans parler, dit Renan, « de mille croisements inconnus qui peuvent déranger tous les systèmes des généalogistes ». — Le petit Provençal est peut-être un Ligure, peut-être un Romain, à moins qu'il ne soit un Grec, un Phocéen de Marseille; peut-être a-t-il dans les veines quelques gouttes de sang carthaginois, cueillies au passage parmi les soldats d'Hannibal. Français, de quelle race sommes-nous? Celtes, Gaëls, Kimris, Vascons, Ibères, Romains, à qui nous devons notre langue, Francs, à qui nous devons notre nom, Burgondes, Wisigoths, Scandinaves? L'unité nationale la plus parfaite qui existe aujourd'hui dans le monde a pris naissance là où se sont fondues les races les plus nombreuses et les plus diverses. Loin d'être un produit de la race, elle a pu se former grâce à l'oubli complet de la diversité des origines. A la fin du moyen âge, le sentiment national existe. C'est surtout dans les classes populaires qu'il apparaît nettement, dans ce qui devait devenir le tiers état. Le peuple en qui surgit une Jeanne d'Arc, chez qui toutes les femmes filent des quenouilles pour payer la rançon de Du Guesclin, existe indubitablement comme nation. S'il en est ainsi, c'est justement parce qu'au moyen âge, nul ne sait quel sang coule dans ses veines et *nul ne s'en soucie*. « L'idée d'une différence de races dans la population de la France, dit Renan, si évidente dans Grégoire de Tours, ne se présente à aucun degré dans les écrivains et poètes français postérieurs à Hugues Capet. La distinction du noble et du vilain est aussi accentuée que possible; mais la différence de l'un à l'autre n'est en rien une différence de races; c'est une différence de courage, d'habitude et d'éducation transmise héréditairement; l'idée que l'origine de tout cela soit une conquête ne vient à personne. »

Notre grande voisine et alliée, l'Angleterre, est certes un beau type de nation. Et cependant la diversité des races y est, aujourd'hui encore, moins oubliée que chez nous : c'est le *Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande*. L'unité, conquise et maintenue à force de sagesse politique, y est le triomphe du principe national sur le principe ethnographique. A l'autre extrémité de l'Europe, c'est le principe ethnographique qui demeure le plus fort. Là, sur les mêmes territoires et dans les mêmes villes, les races s'agitent sans se mélanger, comme la fiole aux quatre éléments. Le lien ethnique, profond, vivace, refuse de se dissoudre pour faire place à un lien d'ordre plus élevé : les races empêchent les nations de naître. On y entend hurler la voix du sang, on n'y entend pas encore chanter l'hymne de la patrie.

Réduire la nation à la race, c'est subordonner la conscience morale à la vie organique, c'est vouloir faire de l'animalité qui est en l'homme le tout de l'humanité, c'est asservir l'esprit à la matière.

La doctrine que nous discutons se présente sous une forme moins choquante quand elle croit trouver le principe de la nationalité dans la communauté de la langue. C'est que la langue est toute pénétrée d'intelligence. Elle est si intimement associée à la vie de l'esprit, du cœur et de la conscience qu'elle s'identifie presque avec elle. Tous ceux qui parlent de même appartiennent à la même civilisation. La vie intellectuelle et morale d'un peuple s'est cristallisée dans sa langue et sa littérature. Le petit Breton et le petit Provençal ne sont pas du même sang; dans leurs familles et dans leurs jeux, ils parlent des idiomes tout à fait hétérogènes; mais ils savent par cœur les mêmes fables de La Fontaine, ils ont tressailli de même aux répliques de Rodrigue à Don Diègue. En même temps qu'il est moins matériel, le principe de la langue est matériellement plus saisissable que celui de la race. Là où les races se rencontrent, elles se mélangent ou tout au moins s'entremêlent; les langues, au contraire, ne fusionnent guère et restent distinctes; on en trace aisément les limites sur la carte. Chaque fois qu'on a essayé de redistribuer l'Europe d'après le principe ethnographique, c'est en réalité le principe linguistique qu'on a appliqué. Tous les grands mouvements nationalistes qui agitent l'Europe depuis trois quarts de siècle, pangermanisme, panslavisme, panhellénisme, irréden-

tisme italien, tendent à grouper les peuples d'après la langue qu'ils parlent.

Et cependant l'unité nationale est autre chose que l'unité de langue. La Suisse a trois langues, dont aucune n'est la langue suisse; la Belgique en a deux, dont aucune n'est la langue belge. La diversité des langues est, pour la vie nationale, une grave incommodité, ce n'est pas un obstacle insurmontable. Si vous proposiez à la Suisse romande, à la Belgique wallonne de s'incorporer à la nation française, elles vous répondraient, en dépit de sympathies qui se sont affirmées si chaudement chez l'une, si héroïquement chez l'autre, elles vous répondraient que deux nations, une fois constituées, ne peuvent pas plus se fondre en une seule qu'on ne saurait faire de deux personnes humaines une seule et unique personne. Elles vous offriraient leur alliance, elles vous témoigneraient leur amitié; elles ne sauraient renoncer à leur indépendance.

Une nation est un être moral. « Deux choses, dit Renan, deux choses qui à vrai dire n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. » Mais Renan, qui a si bien exprimé ces deux choses et merveilleusement parlé de la première, n'a presque rien dit de la seconde. Et pourtant la seconde est la principale; je dirai même qu'elle est tout. Renan est un historien et, comme tel, il a du penchant pour le traditionalisme. Le traditionalisme, voilà une autre altération de l'idée de nation et du sentiment patriotique. Il ne faut pas plus demander à l'histoire le principe de l'unité nationale qu'il ne faut le demander à la géographie, à l'ethnographie ou à la linguistique.

« L'homme ne s'improvise pas (c'est toujours Renan que je cite). La nation, comme l'individu, est l'aboutissant d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements. Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime; les ancêtres nous ont faits ce que nous sommes. Un passé héroïque, des grands hommes, de la gloire (j'entends de la véritable), voilà le capital social sur lequel on assied une idée nationale. Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent; avoir fait de grandes

choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà la condition essentielle pour faire un peuple. On aime en proportion des sacrifices qu'on a consentis, des maux qu'on a soufferts. On aime la maison qu'on a bâtie et qu'on transmet. Le chant spartiate : « Nous « sommes ce que vous fûtes; nous serons ce que vous êtes », est dans sa simplicité l'hymne abrégé de toute patrie. »

Le passé, les ancêtres, les traditions, la gloire accumulée, tout cela nous est cher, infiniment. Mais ce n'est pas pour le passé que l'on se bat, c'est pour l'avenir. Les gloires du passé se défendent toutes seules, par leur propre rayonnement. Leur domaine est l'histoire, où les bombes ne sauraient les atteindre. Nos soldats ont bien le sentiment que ce n'est pas pour les ancêtres qu'ils ont fait et feront les suprêmes sacrifices, c'est pour leurs enfants, c'est pour nos enfants. C'est la destinée de la France, c'est la France de demain qui se joue sur les champs de bataille. Pour la patrie, les berceaux valent plus que les tombes. Certes, les tombes nous sont chères; mais nous ne pouvons que les visiter et les couvrir de fleurs. Les berceaux sont toute l'espérance de la patrie. C'est pour eux seuls que l'on se bat. Le patriotisme consiste à se sacrifier pour les générations futures.

Qu'une nation regarde vers son passé, par reconnaissance et pour s'instruire, c'est bien. Mais le passé ne nous commande rien; nous n'avons pas de devoirs envers lui, puisque nous ne pouvons rien pour lui. Nous avons des devoirs envers l'avenir, parce que nous en disposons. Les traditions du passé ne sont pas toutes respectables; il en est avec lesquelles nous avons raison de rompre. Renan, revendiquant la suprématie de l'esprit, dit fort justement : « L'homme n'est esclave ni de sa race ni de sa langue, ni du cours des fleuves, ni de la direction des chaînes de montagnes. » Il ne l'est pas davantage des traditions du passé. Lorsque les soldats de la Révolution se levèrent pour chasser cet envahisseur qui est toujours le même, c'était la France renouvelée, la France de la *Déclaration des Droits de l'Homme* qu'ils allaient sauver, c'est contre la coalition des monarchies qu'ils allaient combattre. Ils défendaient contre des traditions séculaires l'idéal qu'ils avaient rêvé, les libertés qu'ils venaient de conquérir. Ils combattaient pour l'avenir, pour la postérité, pour nous. Peu de temps auparavant, une autre démocratie s'était fondée dans la lointaine Amérique.

Lorsque les treize colonies anglaises de l'Amérique du Nord se trouvèrent d'accord pour repousser les armes à la main le *bill du thé* et le *bill du timbre*, la nation américaine était fondée. Elle n'avait alors d'autres traditions que celles qu'elle répudiait; et pourtant elle avait ce qu'il faut et ce qui suffit pour être une nation : une *volonté commune*.

Une nation, ce n'est ni un territoire, ni une race, ni une langue, ni une histoire; c'est une volonté, une volonté d'union dans le présent, de durée indéfinie dans l'avenir. Mais pour qu'une volonté commune se constitue et s'organise, des traditions ne sont pas inutiles; une nation jeune n'a qu'une existence incertaine et fragile. Il est excellent aussi d'avoir une langue commune et unique, et une littérature, non pas une littérature close et comme claquemurée dans ses traditions classiques, mais une littérature vivante et constamment productive; et un sol national transformé, enrichi, fécondé par le travail des générations, parsemé de villes avec leurs clochers, leurs vieux monuments, leurs vieilles murailles, et aussi leurs quartiers neufs, qui témoignent de leur vitalité. Il n'est même pas indifférent que les hommes d'une nation reconnaissent chez leurs compatriotes l'esprit et le tempérament héréditaires : la parenté du sang est peu de chose, mais les communions spirituelles peuvent avoir, en quelque façon, leur origine obscure et profonde dans la communauté du sang. Tout cela retrouve son prix quand on le rapporte à ce qui est l'essence de la personnalité nationale : une volonté d'union, d'indépendance et de durée.

Une nation véritable, physiquement et moralement saine, est bien difficile à anéantir, même si elle est petite. Elle peut être contrainte de céder à la force; mais une fois conquise, démembrée ou mutilée, il reste au vainqueur à assimiler sa conquête. Nous savons par d'éclatants exemples qu'elle est d'une digestion difficile, si puissant que soit l'estomac de l'ogre qui l'a dévorée. Comment réaliser entre le vainqueur et le vaincu cette volonté d'union, ce lien d'amour qui sont l'essence de toute unité vraiment nationale? Les méthodes violentes, l'oppression, la persécution, et les méthodes sournoises, l'espionnage, la délation, l'école qui s'efforce de détacher les enfants de leurs familles, ne font qu'exaspérer la résistance; les bienfaits eux-mêmes sont inefficaces : il y a en eux trop de calcul pour qu'ils éveillent la reconnaissance et l'attachement.

L'être spirituel de la nation soumise subsiste, presque intact, conservant jalousement ses souvenirs et ses regrets, mettant sa fierté dans sa douleur et cultivant sa haine pour la transmettre aux générations comme un héritage sacré. On annexe un territoire; on n'annexe pas des cœurs humains. L'incorporation d'un territoire nouveau n'est possible que si le peuple qui l'habite laisse la place à de nouveaux occupants, soit qu'il périsse par extinction, soit qu'un vaste mouvement d'émigration lui fasse chercher dans des pays lointains une nouvelle patrie.

Le principe des *nations*[1] peut se défendre, à condition qu'il s'agisse de nations véritables et non de vagues nationalités, de formations politiques et non de groupements ethnographiques, de fraternité sociale et non de simple consanguinité. On pourrait formuler ainsi le principe des nations : *Quand il s'agit de nations véritables,* la conquête n'est pas seulement un crime, c'est une faute.

*
* *

Quant à la doctrine des nationalités, elle n'a guère donné que des déceptions, elle en donnera sans doute encore. A vrai dire, l'une des objections les plus sérieuses tombe aujourd'hui d'elle-même : le principe des nationalités tend à constituer en Europe un ordre si stable qu'une fois établi, assure-t-on, rien ne saurait l'entamer; or ce principe prometteur de paix n'a engendré jusqu'ici que la guerre; ce pacifisme met les peuples aux prises, et voici un siècle que l'Europe est ensanglantée par les revendications des divers irrédentismes! — Mais aujourd'hui nous ne craignons plus de déchaîner la guerre. Le sort en est jeté : l'Europe est à feu et à sang. Bon gré mal gré, il faudra refaire une Europe nouvelle.

Est-ce le principe des nationalités qui doit décider des frontières futures?

Pratiquement, l'application en est très difficile. Elle a donné parfois d'étranges résultats. C'est grâce à ce fameux principe que Napoléon III se laissa mener comme un enfant par le chancelier de fer. Par exemple, dans l'affaire des Duchés. C'est en vertu de ce principe que les provinces ravies par la Prusse en 1864 nous

1. Renan dit « le principe des nations », il ne parle point du « principe des nationalités ».

paraissent aujourd'hui devoir faire retour au Danemark qui en fut dépossédé; c'est en l'invoquant expressément que Napoléon donna son approbation à l'annexion : « L'arrangement dont M. le Principal Secrétaire d'État nous indique les bases, consistant à départager *autant que possible* les deux nationalités dans le Slesvig en incorporant les Danois au Danemark et en reliant plus étroitement les Allemands du Holstein et du Lauenbourg, ne pouvait manquer de rencontrer l'adhésion du gouvernement de l'Empereur. » Ainsi s'exprime le prince de La Tour d'Auvergne, représentant la France à la conférence de Londres. Mais, comme il était impossible (l'aveu est à retenir) de faire le partage des duchés « en donnant tous les Allemands aux Allemands et tous les Danois aux Danois ». 300 000 Danois furent incorporés à la Prusse.

Il en sera toujours ainsi, parce que les *nationalités* n'ont pas de limites géographiques définies : là où elles se rencontrent, si elles refusent de se mélanger, elles s'entremêlent. Le principe des nationalités est inapplicable aux deux plus difficiles problèmes de la politique européenne, car il est impossible, d'une part, d'assigner des frontières précises à la nationalité polonaise et, d'autre part, de tracer des lignes de démarcation entre les quatre ou cinq races, irréconciliables entre elles, qui s'enchevêtrent en Macédoine.

Faire coïncider les frontières des États avec les limites des nations, cela suppose que des nations existent. Or une partie de l'Europe, la région sud-orientale surtout, est encore politiquement inorganique. Nous y trouvons une nation véritable, la Serbie. Elle a montré d'une manière éclatante cette « volonté d'union, d'indépendance et de durée » par laquelle nous avons défini la nation. Une histoire héroïque, une abondante littérature populaire, faite de légendes, d'épopées, de chants lyriques, témoignent d'une conscience collective très claire et d'une vie morale intense. Il y a environ cent ans, un homme de génie, Vouk Stepanovitch Karadjitch (1787-1864), entreprit de faire de ce peuple une nation. Il affranchit la langue populaire serbe, accablée sous le joug d'une langue officielle et liturgique, archaïque dans son mécanisme, partie russe et partie grecque dans son vocabulaire. Il publia une *Grammaire serbe*, un *Dictionnaire serbe*, un recueil de *Proverbes nationaux serbes*, une traduction du *Nouveau Testament*, des *Récits de l'Ancien et du Nouveau Testament*, des recueils de contes, de

chants et de poèmes populaires, des recueils de contes et de poésies originaux, bref, il rassembla et il enrichit le trésor intellectuel et moral de la nation : il lui fit connaître son âme.

La Serbie à part, le reste de l'Europe sud-orientale, et non seulement la péninsule des Balkans, mais aussi et peut-être plus encore l'Autriche-Hongrie, nous offrent des races et point de nations. Ces races se haïssent. Car tandis que le sentiment patriotique est fait d'amour et de respect, le sentiment de la race est fait surtout de haine, de répugnance et de mépris. A distance, ce que nous voyons, du côté des Balkans, ce sont des rois derrière lesquels s'agitent confusément des peuples, des rois étrangers, qu'ils ont fait venir du pays où les princes surabondent et sont une denrée d'exportation, comme si les Botzaris, les Canaris et les Mavrocordato n'étaient pas une noblesse supérieure à tous les hobereaux de la Germanie. Ces rois les trahissent, et ils les laissent faire. Ils se laissent tenter par des avantages ou des promesses d'avantages, sachant qu'il faudra les payer de leur indépendance. Que les nationalités de l'Europe sud-orientale soient susceptibles de devenir un jour des nations, souhaitons-le! Alors le principe des nations leur deviendra applicable. — Mais, direz-vous, elles deviendront nations quand elles auront joui depuis assez longtemps d'une vie indépendante, constituées en États. — Soit; mais c'est reconnaître que ce n'est ni la race ni la langue, mais la vie politique qui crée et consolide cette volonté d'union, d'indépendance et de durée dont une nation est faite. Rien ne montre mieux qu'une nation n'est pas une unité ethnographique, mais une unité politique. Que devient le principe que les États doivent se modeler sur les nations, s'il faut des États pour faire des nations?

Voici maintenant une difficulté d'un autre ordre. Quand on se guide en même temps d'après plusieurs principes, ils entrent en conflit les uns avec les autres. Il faut alors qu'ils se subordonnent à l'un d'entre eux, ou qu'ils trouvent leur conciliation dans quelque principe supérieur. Après avoir si énergiquement contribué à la réalisation de l'unité italienne, Napoléon III opposa une résistance intransigeante à son achèvement. Il refusa aux Italiens la plus illustre des capitales du monde, au nom d'un autre principe, le maintien du pouvoir temporel des papes. Il est encore d'autres principes que les politiques nationalistes ne veulent pas ou ne

peuvent pas sacrifier. D'ordinaire, quand le principe des nationalités est invoqué, il n'est qu'un prétexte, il sert à colorer avantageusement des ambitions ou des cupidités qu'on n'avoue pas.

Le principe de l'équilibre européen n'est pas une vieillerie qu'on puisse reléguer dans le musée de l'histoire. Ce fut une nécessité pour l'Europe d'arrêter l'accroissement de la maison d'Autriche, plus tard celui de Louis XIV; puis celui de l'Angleterre, puis celui de Napoléon; et maintenant la défense contre la menace de l'hégémonie allemande s'impose avec une nécessité devant laquelle tous les principes de justice abstraite sont peu de chose. Le remaniement de l'Europe d'après le principe des nationalités serait-il un état de paix, de stabilité politique? Pas nécessairement; car si le nouvel état de choses n'était pas un état d'équilibre, il se romprait. Rien n'empêcherait une puissance prépondérante de s'emparer des petits États, et ensuite de menacer les grands.

Parmi les revendications nationales du temps présent, celles du peuple tchèque sont des plus légitimes et des plus respectables. Mais se représente-t-on une Bohême indépendante enclavée au centre de l'Europe entre l'Allemagne au Nord, l'Autriche au Sud? Elle serait absorbée par l'une ou l'autre de ses avides voisines, en dépit de toutes les garanties, dès que le moindre désaccord entre les puissances protectrices, la moindre difficulté intérieure, la moindre diversion rendrait leur intervention difficile. Aussi le Comité tchèque de Paris a-t-il fait savoir que l'indépendance de la Bohême serait illusoire si l'on n'avait la précaution d'enlever à l'Allemagne et à l'Autriche la plus grande partie de la Silésie et de la Moravie, afin de relier la Bohême au reste du monde slave. C'est appliquer à la fois le principe des nationalités et le principe de l'équilibre, le premier par une raison de justice, le second par une raison de sécurité. C'est donc appliquer et violer tout à la fois le principe des nationalités; on ne peut l'appliquer à la Bohême qu'en le violant à l'égard de la Silésie et de la Moravie.

Refondue selon le seul principe des nationalités, l'Europe ne pourrait subsister que par un seul moyen : la complète hégémonie, acceptée par les uns, imposée aux autres, c'est-à-dire l'entière domination d'une grande puissance, qui se chargerait de maintenir par la force les frontières des États, devenus ses provinces : une sorte de *paix allemande*, analogue à ce que fut jadis la *paix romaine*.

En sorte qu'un principe qui proclame le droit des nations à l'indépendance aboutirait pratiquement à les dépouiller de leur souveraineté. Mais les nations réduites en provinces romaines acceptèrent comme des bienfaits la sécurité, la liberté et la prospérité qu'elles devaient au grand empire; tandis qu'une paix allemande ne saurait être acceptée que par des Allemands. En sorte qu'invoquer le droit des peuples sans tenir compte des conditions de l'équilibre, c'est se contraindre à demander la stabilité à la plus abominée des oppressions.

*
* *

Il y a pourtant une grande part de vérité dans le principe des *nations*; il y en a même une parcelle dans le principe plus vague des *nationalités*.

La paix ne saurait se concevoir que comme un état d'équilibre, car c'est la stabilité. Gardons-nous d'en conclure hâtivement qu'elle ne puisse reposer que sur une sorte de balancement tout mécanique de forces antagonistes. Un tel équilibre est instable, car les forces respectives des États sont changeantes. La politique ne se réduit pas — heureusement — à des questions de canons et d'effectifs militaires. Elle a affaire à des sociétés humaines, à des consciences humaines, pour qui les forces morales ne sont pas négligeables : Bismarck avait senti la résistance des « impondérables ». La justice est aussi un équilibre, un principe de stabilité. Une *nation* est une puissance de cohésion qui peut être indestructible et aussi incapable de s'accroître par addition que de périr par division. Nous ne détruirons pas l'Allemagne. Supposons-là réduite à merci, contrainte d'accepter quelles qu'elles soient les conditions des alliés : il n'est personne qui n'ait envisagé les deux hypothèses suivantes, et presque personne qui n'ait conclu à leur impossibilité.

Le principe de l'équilibre doit s'accommoder du fait des nations.

Ce qu'il y a de vrai dans le principe des *nationalités* paraît se réduire à ceci : Il est *juste* et il est *avantageux* de tenir compte, *dans la mesure du possible*, des volontés et des sentiments des peuples. Ou plutôt, tenons-nous en à la formule négative : Il est injuste et il est dangereux de faire violence aux volontés et aux sentiments des peuples. Si nous étions maîtres du monde, il serait beau d'être la providence des autres nations. Nous emploierions notre puissance à leur libération ; nous les prendrions sous notre tutelle pendant leur enfance et jusqu'à leur parfaite émancipation ; défenseurs de tous les droits, respectueux de toutes les libertés, nous n'écouterions que notre générosité, nous n'aurions d'autres règles de conduite que des principes désintéressés dictés par la raison impersonnelle. Mais nous avons, présentement, à défendre notre existence ; et, quand l'adversaire aura lâché prise, nous aurons encore pendant une durée indéfinie, à pourvoir à notre sécurité. Cette obligation ne nous laisse guère le loisir de nous faire chevaliers redresseurs de torts.

C'est d'ailleurs une tâche trop légitime pour que nous ayons besoin de la colorer de générosité désintéressée. Disons-le franchement : c'est pour désarmer notre ennemi que nous ferons tous nos efforts pour soustraire à la domination prussienne, autrichienne et turque tout sujet qui manifeste quelque velléité d'indépendance. Quand des États faibles, comme le Luxembourg, la Belgique et la Serbie, furent écrasés, au mépris de toute justice et de toute humanité, notre conscience se révolta, il est vrai, nos sentiments d'humanité furent douloureusement froissés, c'est certain ; mais la raison

péremptoire qui nous fit prendre les armes, à nous et à nos alliés, c'est que nous étions nous-mêmes menacés. De même la raison péremptoire qui nous fera détacher de l'empire allemand et de l'empire autrichien tous les Slaves, Serbo-Croates, Slavons, Ruthènes, Polonais ou Tchèques, tous les Roumains, tous les Danois, d'autres encore s'il est possible, c'est bien moins un principe théorique, un principe de justice abstraite que la nécessité de notre conservation. Le salut de la patrie doit être la suprême loi : *Salus populi suprema lex esto !*

E. Goblot.

Théorie psycho-physiologique de la droiterie[1]

Le problème de la « droiterie » et de la « gaucherie » dépasse de beaucoup les limites d'une simple évaluation de force musculaire : il constitue un chapitre de la psycho-physiologie cérébrale. Mais le fait le plus apparent, celui qui de prime abord s'impose à l'attention générale, c'est certes la différence de force qui existe constamment entre les deux mains et qui fait que la majorité des individus étant « droitiers », une faible minorité est constituée par les « gauchers ».

Cette question d'anthropologie, théorique, au début, est devenue d'ordre pratique et a reçu de nombreuses applications en médecine et en pédagogie.

En 1903, j'exprimais l'opinion[2] que « l'homme normal est asymétrique. Le principe de la symétrie bilatérale de l'organisation, établi encore naguère dans les sciences biologiques, est remplacé aujourd'hui par la notion de l'asymétrie laquelle, loin d'être un phénomène anormal, pathologique, est, au contraire, l'expression de l'état naturel. L'une des moitiés du corps est plus développée que l'autre au point de vue anatomique et physiologique. Chez le droitier, c'est le côté droit qui est favorisé, chez le gaucher, c'est le côté gauche. Or, chaque moitié du corps étant sous la dépendance de l'hémisphère du côté opposé, on voit que chez le droitier c'est le cerveau gauche qui est plus développé, tandis que le gaucher accuse un développement plus considérable du cerveau droit. »

Au *Ier congrès international de Pédologie*, tenu à Bruxelles en 1911, je précisais ma pensée au point de vue éducatif, en réclamant des

1. Cet article fait partie du cycle de conférences données par l'auteur au Collège de France sous le titre général de « La Fatigue dans la Fonction motrice ».

2. J. Ioteyko et M. Stefanowska, Recherches algésimétriques (*Bull. de l'Académie Royale de Belgique*, classe des sciences, n° 2, 1903, p. 199-182, et brochure de 86 p , Bruxelles).

exercices d'ambidextrie non pas pour rétablir une égalité complète des deux côtés du corps, égalité qui ne serait pas naturelle et qui, d'ailleurs ne pourrait s'obtenir, mais pour corriger ce qu'elle avait acquis d'excessif sous l'influence d'une éducation qui n'a en vue que le développement unilatéral du corps.

La question semble-t-il était nettement posée. Elle a donné néanmoins lieu à une erreur double d'interprétation. On s'est élevé contre la tendance à égaliser la force et l'adresse des deux mains, en faisant ressortir que l'asymétrie est originelle. D'autre part on a prétendu à tort, que le manque de symétrie de la face avait perdu toute valeur comme signe de diagnostic de la dégénérescence et de la criminalité, attendu que tous les visages sont asymétriques. Dans les deux cas l'erreur du raisonnement a porté sur la sous-estimation des différences quantitatives. Cette erreur est commune même à nombre d'esprits cultivés et c'est elle qui est la raison de polémiques inutiles : on n'attribue de valeur qu'aux différences qualitatives (être ou ne pas être). On oublie que dans la très grande majorité des cas la différenciation s'accomplit par voie des changements quantitatifs et ces derniers, lorsqu'ils sont très fortement accentués peuvent conduire à des différences qualitatives. Avant d'exposer notre théorie personnelle, il est nécessaire d'examiner le problème systématiquement.

L'ASYMÉTRIE SENSORIELLE a fait l'objet d'études intéressantes de la part de Van Biervliet, de Gand; il lui a consacré plusieurs mémoires (depuis 1897). Rappelons brièvement, qu'après avoir examiné le sens musculaire, la sensibilité tactile, la vision et l'audition (après élimination des sujets présentant des défectuosités de ces deux derniers sens) tout d'abord chez 100 étudiants de l'Université de Gand et ensuite chez d'autres personnes, il est arrivé à cette conclusion générale : *Si l'on représente par 10 la sensibilité du côté le plus développé* (qui est le côté droit chez le droitier et le côté gauche chez le gaucher), *il faut exprimer environ par 9 la sensibilité du côté opposé*. Le côté droit chez le droitier, le côté gauche chez le gaucher, est plus sensible de 1/10 environ que le côté opposé[1].

La seule objection que nous puissions faire à ces recherches, qui

1. L'asymétrie dolorifique étudiée par Stefanowska et par moi-même ne sera pas examinée ici, vu que sa distribution suit des lois différentes.

paraissent bien conduites, c'est que l'auteur aurait constaté ce rapport non seulement dans les moyennes, mais encore individuellement. Or, de même que la différence de force des deux cotés est très inégale suivant les sujets (il y a des droitiers modérés et des droitiers extrêmes, etc.), on s'attendrait à voir de même des différences individuelles de sensibilité.

Quoi qu'il en soit, le fait principal n'est pas douteux : l'asymétrie ne se réduit pas uniquement à une différence de force; elle s'étend aussi aux organes des sens.

Van Biervliet en déduit une théorie d'après laquelle il existerait dans l'espèce humaine deux types asymétriques absolument opposés : d'une part, le droitier, et en opposition avec lui, le gaucher. Ces deux types seraient l'expression de l'état normal (« l'homme droit » et « l'homme gauche »). Ici nous ne pouvons être d'accord avec Van Biervliet. Certes, la gaucherie prise individuellement, peut ne pas s'accompagner de troubles quels qu'ils soient. Mais la grande proportion de gauchers parmi les enfants anormaux, de même que chez les femmes et les hommes criminels (Lombroso) tend plutôt à faire considérer la gaucherie comme étant l'expression d'un état anormal.

Van Biervliet n'a jamais rencontré un cas d'asymétrie croisée compensatrice. Jamais un droitier pour la vision n'était gaucher pour l'audition.

Toulouse et Vaschide ont étudié la distribution de la sensibilité olfactive. Pour l'olfaction il semble que la décussation des nerfs fait défaut. Et de fait les auteurs ont constaté que les asymétriques droits pour l'olfaction étaient gauchers ou ambidextres.

Il existe d'autre part des PREUVES ANATOMIQUES qui plaident en faveur de l'asymétrie. Le droitier a l'hémisphère gauche plus développé que l'hémisphère droit; la boîte crânienne, qui contient le cerveau, est plus spacieuse à gauche qu'à droite. Il en résulte une asymétrie du visage, vérifiée par Hasse sur un certain nombre de crânes. La Vénus de Milo est un type de beauté idéale et normale : elle est droitière.

Plus récemment, Richard Liebreich (1908) a étudié l'asymétrie de la figure et son origine. Il a pu examiner au Caire quatre cents crânes provenant des momies; à Rome il étudia trois mille crânes, et il a étendu ses recherches sur la figure des vivants de différentes

races de l'Afrique et de l'Asie. Il est arrivé au résultat suivant : *L'asymétrie de la figure est un signe caractéristique de l'espèce humaine qui se trouve dans toutes les races et a toujours existé.* « Me voilà, dit l'auteur, en opposition absolue avec les idées de Lombroso, de Max Nordau et de leurs partisans. Ils seraient probablement bien surpris si on leur démontrait qu'ils sont eux-mêmes affligés de cette asymétrie, à laquelle ils ont fait une si mauvaise réputation ».

Comme Liebreich ne dit pas dans quelle proportion l'asymétrie est normale, il est impossible de nous appuyer sur son raisonnement, dépourvu d'arguments. Il est plus logique de supposer que si l'asymétrie de la figure normale avait échappé aux observateurs, c'est parce qu'elle était moins prononcée que celle que présentent certaines faces de dégénérés. Différence essentielle, dirons-nous. La brochure de Liebreich est illustrée de fort beaux dessins, représentant des têtes de momies (Ramsès II), des crânes, et des têtes de vivants. Elle présente un document graphique de réelle valeur.

L'art tient compte de l'asymétrie dans les portraits réalistiques; dans les portraits idéalisés, au contraire, elle égalise les deux côtés de la figure ou détriment de la ressemblance et de la vérité. Dans la sculpture grecque et romaine Liebreich a trouvé une asymétrie qui n'a aucun rapport avec l'asymétrie naturelle; elle ne se retrouve que dans les œuvres placées de façon à être vues dans une direction bien déterminée. Elle n'existe pas dans les œuvres qui peuvent être vues de tous les côtés, comme celles qui se trouvent au milieu d'une place publique. On n'a qu'à regarder de face une tête faite pour être vue de profil ou de trois quarts, et l'on reconnaît tout de suite que le côté raccourci est aplati, l'oreille enfoncée, la tête paraît déformée. La connaissance de ce principe deviendra utile pour la répartition des antiques et pour la manière de les placer (Liebreich).

Passons au développement des membres. Les os du côté droit du membre supérieur l'emportent en longueur et en circonférence et aussi en poids sur ceux du côté opposé chez le droitier (Hasse et Dehner, Rollett, Bichoff, Manouvrier). Chez la femme l'asymétrie paraît moins prononcée que chez l'homme.

Pour les muscles comme pour le squelette, on observe une asymétrie parfaitement bien marquée entre les deux moitiés du corps (Theile). Chez le droitier, les muscles du membre supérieur droit l'emportent en poids sur ceux du membre supérieur gauche; mais

le développement de la boîte crânienne étant plus considérable du côté gauche que du côté droit, les muscles qui meuvent la tête sur le cou et le cou sur le tronc sont plus puissants et plus pesants du côté gauche. Pour le système musculaire également, la femme paraît plus symétrique que l'homme. L'enfant paraît aussi avoir une organisation plutôt symétrique, et le développement inégal des deux moitiés du corps se produit seulement plus tard.

Cette différence dans le développement des deux côtés exerce une influence sur la marche. Comme le mouvement avec la jambe droite est plus intense, il en résulte une déviation de la ligne droite, Guldberg a constaté que les jeunes chiens aveugles-nés commencent par courir en cercle, de même d'autres animaux. Les aveugles ont de même de la tendance à dévier. Van Biervliet l'a observé sur les étudiants dont les yeux étaient bandés; les gauchers déviaient à droite, les droitiers déviaient à gauche.

Les observations de Guldberg montrent aussi que l'asymétrie fonctionnelle n'est pas spéciale à l'homme, mais qu'elle apparaît aussi chez les animaux. Osawa, de Tokio, rapporte que la droiterie et la gaucherie sont nettement caractérisées chez un grand nombre d'animaux. Les singes sont droitiers ou ambidextres; un petit nombre seulement sont gauchers. Les oiseaux qui retiennent la nourriture par leurs griffes, emploient à cet usage leur patte gauche. Pour résoudre la question de savoir pourquoi l'homme est droitier ou gaucher, il faudrait, suivant cet auteur, instituer des expériences sur les animaux.

Lueddeckens rapporte différents faits anatomo-physiologiques qui établissent la droiterie et la gaucherie. Il se base sur des travaux anatomiques bien connus pour affirmer qu'au commencement de la vie embryonnaire, la symétrie des organes est complète; même le système vasculaire est absolument symétrique, depuis le cœur jusqu'aux veines et capillaires. L'inégal développement du système vasculaire aboutit à l'inégalité de la pression sanguine dans les deux moitiés de la tête. Chez la grande majorité des personnes, la pression sanguine est plus forte dans la moitié gauche de la tête; chez un petit nombre, elle est plus forte dans la moitié droite, et chez un petit nombre aussi, plutôt théoriquement, elle est égale des deux côtés. Cette augmentation de pression dans la moitié gauche de la tête explique ce fait bien connu que, d'habi-

tude, pendant le sommeil, on reste couché sur le côté droit; le sommeil sur le côté gauche est accompagné de cauchemars. Comme le sommeil profond exige un certain degré d'anémie cérébrale, cette condition est plus aisément obtenue quand le cerveau gauche, plus actif au point de vue circulatoire, se trouve surélevé.

Le nombre de gauchers est très variable suivant les différents expérimentateurs. La proportion généralement admise est de 2 p. 100. Van Biervliet a trouvé 22 gauchers sur 100 étudiants de l'Université de Gand. La proportion de gauchers nous a paru également très sensible dans des expériences faites sur les étudiants de l'Université de Bruxelles.

Guldberg avait trouvé chez l'adulte une asymétrie croisée. En mesurant avec soin les bras et les jambes, il trouve que les premiers, sur le squelette, étaient plus grands :

Du côté droit	78 p. 100 de cas.
Du côté gauche	10 —

Sur le corps vivant :

A droite	75 p. 100 de cas.
A gauche	7 —

Pour les jambes, mesurées sur le squelette, il trouva :

A droite	30 p. 100 de cas.
A gauche	50 —

Sur le corps vivant :

A droite	16 p. 100 de cas.
A gauche	50 —

Il résulterait donc que la droiterie ou la gaucherie des bras n'implique pas nécessairement la droiterie ou la gaucherie des jambes correspondantes.

Cette constatation est intéressante : la marche nécessite la participation des deux membres inférieurs, alors qu'un des bras peut rester dans l'inaction. C'est pourquoi l'asymétrie des membres inférieurs, lorsqu'elle existe, n'est probablement pas aussi forte que celle des membres supérieurs.

Pendant l'été 1907, Schuyten (d'Anvers) s'est occupé, au bord de la mer, à mesurer sur le sable la distance entre le pas gauche et droit d'un certain nombre d'individus. Il a observé également des

enfants et aussi des mouettes. Il a constaté que pour les membres inférieurs la gaucherie augmente des animaux (mouettes) aux hommes adultes en passant par les garçons et les femmes. Dans la majorité des cas la jambe gauche est la plus longue, la plus développée. Ces faits sont une démonstration de l'existence de l'asymétrie croisée, laquelle augmente qualitativement et quantitativement avec le développement organique (Schuyten).

Mais Stier (d'accord avec Van Biervliet) arrive à des résultats contraires. L'étude des membres inférieurs est plus difficile en ce sens qu'ils n'exécutent pas des mouvements aussi variés et aussi différenciés que les membres supérieurs. D'autre part, cette étude est plus précise, car les membres inférieurs ne sont pas éduqués unilatéralement. L'observation a montré que les droitiers employaient dans les 95 p. 100 des cas leur jambe droite lorsqu'ils jouent au foot-ball, alors que les gauchers utilisent la jambe gauche dans les 68 p. 100 de cas. Ces chiffres sont un peu moins élevés lors du patinage sur semelles et pour le saut à distance. La fonction la plus difficile est exécutée en règle générale par le pied le plus fort, tel le pied qui frappe la balle, le pied placé en avant lors du patinage et celui qui est rejeté le premier en l'air lors du saut. Le patinage sur patins et la danse sont des arts qui exigent une culture égale des deux pieds et pour cette raison ne peuvent aider à résoudre la question. Les enfants lorsqu'ils sont en colère frappent le sol du pied qui correspond à la main plus forte et il en est de même du coup de pied défensif chez les adultes.

Comme chez LA FEMME l'asymétrie en faveur du côté droit paraît moins prononcée, Klippel (de Paris) appelle pour cette raison le cerveau droit, le *cerveau féminin*, et le cerveau gauche, le *cerveau masculin*.

Les mesures dynamométriques et ergographiques viennent aussi se prononcer dans le même sens. D'après Pitres, la femme aurait plus de tendance à être gauchère.

La prédominance de la main gauche chez la femme se manifeste surtout dans les recherches ergographiques de Ferrari. Les sujets-femmes de Ferrari se servent de préférence pour leurs travaux de la main droite, et au dynamomètre elles présentaient une force plus grande de ce côté. Mais à l'ergographe, c'est tout le contraire : les fléchisseurs de la main gauche possèdent une force de résistance

très considérable, beaucoup plus grande que chez l'homme. L'ergogramme fourni par la main gauche est non seulement plus considérable que celui fourni par la droite, mais le sujet n'accuse avec la main gauche aucune sensation de fatigue; les femmes peuvent, au commandement, retracer avec la même main gauche une nouvelle courbe, qui possède les caractères de la courbe de la main droite. L'infatigabilité de la main gauche jointe à l'absence du sentiment de fatigue fait penser à Ferrari qu'elle est d'origine centrale. Chez la femme, le travail exécuté par la main droite serait réglé par la « fatigue psychologique » tandis que le travail exécuté par la main gauche serait sous la dépendance de la « fatigue physiologique ». Chez les hommes, la prévalence du côté droit s'est observée dans tous les cas. Ferrari admet que cet inégal développement des mains chez la femme est dû aux conditions de son existence. Ordinairement, la femme ne travaille pas, comme l'homme, manuellement, et n'a pas l'occasion de développer la force de la main droite. Mais elle a une fonction biologique importante : c'est celle de porter son enfant et elle se sert à cet effet du bras gauche. La fatigue de ce bras sera physiologique, sans aucune part de l'attention.

Dans un travail fait sur nos conseils et dans notre laboratoire à l'Institut de Physiologie Solvay, de Bruxelles, un de nos élèves H. Schouteden a étudié comparativement la FORCE ERGOGRAPHIQUE DES DEUX MAINS chez dix-huit étudiants et sept étudiantes de l'Université de Bruxelles, élèves de notre cours de psychologie expérimentale. Voici les conclusions principales de ce travail.

Chez les *droitiers*, la moyenne du travail mécanique est égale à 3 kg. 291 pour le médius droit, à 3 kg. 936 pour le médius gauche. Ce qui équivaut environ à 25 p. 100 de différence entre la force moyenne des deux médius.

Chez les *droitières*, nous avons les chiffres de 3,713 et 2,527, ou environ 50 p. 100 de différence.

Chez les *gauchers*, ces chiffres deviennent respectivement 4,190 et 3,636, soit une différence de 25 p. 100 environ.

Chez les *gauchères* enfin, on trouve 2,332 et 3,609 ce qui équivaut à peu près à 35 p. 100 de différence.

Ces conclusions sont intéressantes, si nous les comparons entre elles, dit Schouteden, et avec les données fournies par les épreuves

dynamométriques de Ioteyko, prises aussi sur les étudiants et étudiantes de l'Université.

Nous voyons que le rapport du travail mécanique des deux côtés est le même chez les droitiers et chez les gauchers, la différence étant environ de 25 p. 100, exactement 744/1000 (indice ergographique). Or l'indice dynamométrique (rapport des deux côtés) est de 840/1000 pour les droitiers aussi bien que pour les gauchers. Le rapport est donc le même des deux côtés, sauf qu'il est renversé chez les gauchers. Mais il n'est pas le même pour l'épreuve ergographique et l'épreuve dynamométrique. A l'ergographe la différence de force est plus accentuée qu'au dynamomètre, c'est-à-dire que le degré d'asymétrie est ici plus grand.

Le nombre restreint de sujets femmes empêche une comparaison rigoureuse. Néanmoins on voit que la différence d'asymétrie ergographique est chez la femme plus accentuée que chez l'homme et qu'elle s'écarte davantage encore que chez lui de l'asymétrie dynamométrique. La femme est donc apparue plus asymétrique dans ces recherches, contrairement à celles de Ferrari.

Si maintenant on étudie le rapport général entre le travail des deux médius, en englobant dans une mesure commune les 25 sujets, on obtient 4 kg. 562 pour le côté prédominant, tandis que le côté le plus faible ne donne que 3 kg. 246, ce qui correspond à 71/100 environ, soit *29 p. 100 de différence. Le côté le plus fort l'emporte donc de plus du quart.*

Ce chiffre est par conséquent beaucoup plus fort que celui constaté par Van Biervliet pour la sensibilité (10 p. 100 de différence), et celui trouvé par Ioteyko pour la force dynamométrique (84/100).

Nous pouvons par conséquent tracer le tableau suivant en nous basant sur ces données :

Indice bimanuel (degré d'asymétrie).

	Différence.	
Diverses sensibilités (étudiants). . .	10 p. 100	(Van Biervliet).
Force dynamométrique (étudiants) .	16 —	(Y. Ioteyko).
Travail ergographique (étudiants). .	29 —	(Schouteden).

Il résulte que le degré d'asymétrie est le plus bas pour les sensibilités (musculaire, tactile, visuelle et auditive), qu'il s'élève nota-

blement pour l'épreuve de force (dynamomètre), et qu'il acquiert un taux très considérable et disproportionné pour l'épreuve de résistance (ergographe, travail mécanique). Nous ne voulons nullement généraliser ces conclusions; les différents coefficients peuvent varier suivant les circonstances, mais il paraît très probable que la direction du phénomène restera la même. Il y a urgence à compléter ce tableau par l'examen du travail musculaire chez les ouvriers dans les différentes professions, dans celles qui nécessitent une seule main et dans celles qui sont ambidextres.

Cette différence de résistance et de force entre les deux mains est donc très considérable même chez les étudiants, qui ne travaillent pas manuellement. Et il ne faut pas oublier que ce n'est là qu'une moyenne et que, si l'on voulait faire de la culture individuelle, il serait nécessaire d'examiner chez chaque personne *l'indice bimanuel* (nous proposons cette dénomination aux anthropologistes). Ceux qui ont fait des expériences de ce genre ne peuvent ne pas être frappées par l'aspect indolent que présente la main gauche chez nombre de gens! Ils le disent d'ailleurs : je ne peux rien faire avec cette main! cela ne compte pas!

Nous trouvons par conséquent l'asymétrie musculaire à tous les degrés et ceci montre déjà qu'on peut et qu'on doit la corriger là où elle est par trop accentuée au point de constituer une vraie parésie.

Nos recherches dynamométriques de même que celles de Schouteden sur l'ergographie ont montré que les gauchers étaient en moyenne notablement plus forts que les droitiers.

Comparons maintenant le travail ergographique moyen des deux mains chez les deux sexes. Schouteden trouve qu'il est égal à 639/1000, soit 33 p. 100 de différence. En ce qui concerne l'*indice sexuel de force*, mesurée au dynamomètre, il est de 570/1000, soit 43 p. 100 de différence.

Il en résulte, que la force ergographique chez la femme est plus développée proportionnellement à celle de l'homme que sa force dynamométrique. Chez elle la résistance au travail l'emporte sur la puissance de l'effort momentané. Elle est donc plus apte à fournir un effort modéré répété qu'à donner un effort unique maximum. Mosso avait fait des constatations qui s'accordent bien avec ces données : la grosseur du muscle est chose distincte de son aptitude

à fournir une grande somme de travail mécanique pendant une longue période; elle lui permettra de soulever un poids plus grand, mais elle ne l'aidera pas à soulever un poids moyen un nombre de fois plus grand. Les rapports différents que l'on observe chez la femme et chez l'homme entre les deux modes d'évaluation quantitative de la force musculaire nous fourniront donc un moyen d'apprécier la différence qualitative existant entre les deux sexes au point de vue de la force, conclut Schouteden : un effort modéré répété convient mieux à la femme qu'un effort maximum donné en une fois : cette conclusion est d'ailleurs confirmée par les résultats empiriques de la vie courante, le travail dans les fabriques par exemple.

Il y aurait lieu néanmoins d'appliquer cette donnée expérimentale dans une plus large mesure dans le travail industriel.

D'Almeida de Rocha, dans un travail ergographique récent, trouve que la femme est foncièrement gauchère, tandis que l'homme est droitier. Sous l'influence d'une grande fatigue produite par de nombreux ergogrammes, on voit apparaître la prédominance du côté droit pour les hommes, du côté gauche pour les femmes.

En règle générale, les droitiers ergographiques sont aussi droitiers au dynamomètre, mais il y a des exceptions à cette règle. Aussi est-il impossible de retrouver un parallélisme complet entre ces deux épreuves, qui mettent en jeu des aptitudes fort différentes. Dès 1899 nous avons insisté sur ce fait. Chez un même individu, on peut observer un inégal développement des deux côtés à l'égard de l'effort maximum et pour la résistance au travail.

Chez l'ENFANT, l'asymétrie est moindre que chez l'homme adulte. Nous devons à Marc Baldwin des expériences faites à ce sujet sur sa propre fille à partir de sa première enfance. L'enfant dans la position assise pouvait saisir différents objets mis à sa portée. Entre six et dix mois, il y avait tendance absolue à l'ambidextrisme; plus tard, à partir du treizième mois seulement l'objet était saisi de préférence avec la main droite. Baldwin fait dépendre aussi la droiterie et la gaucherie de la prédominance de l'hémisphère opposé.

Le degré d'asymétrie va augmentant avec l'âge (Schuyten). Il serait pourtant erroné de croire que l'asymétrie est exclusivement acquise. Même si le jeune enfant était réellement ambidextre, ce fait ne veut pas dire qu'il n'est pas destiné à évoluer vers la droi-

terie ou la gaucherie. Il est des influences héréditaires qui ne se manifestent qu'à un âge déterminé (par exemple la tuberculose, la myopie). Mais il est certain que le degré d'asymétrie augmente par une éducation unidextre.

Existe-t-il un TYPE AMBIDEXTRE? On pourrait le croire d'après certaines mensurations où l'on a trouvé égalité de poids entre les os des deux membres; mais certains auteurs (Rollett) ne trouvent jamais égalité complète des deux côtés. Hasse et Dehner, qui ont opéré sur le vivant, admettent 18 p. 100 d'ambidextres. Van Biervliet n'admet pas l'existence d'ambidextres. Il a montré que ces ambidextres sont, au point de vue du développement du système nerveux sensitif, absolument comparables aux gauchers. Comme chez ces derniers, les nerfs sensitifs du côté gauche l'emportent de un dixième environ sur les nerfs correspondants du côté droit. Toulouse et Vaschide, dans leurs études sur l'asymétrie sensorielle olfactive, ont aussi constaté que les ambidextres sont asymétriques comme les gauchers.

Il existe en outre toute une série de travaux intéressants qui se rapportent au CÔTÉ PSYCHOLOGIQUE. Van Biervliet aurait constaté que les droitiers ont meilleure mémoire visuelle de l'œil droit et auditive de l'oreille droite, et c'est le contraire pour les gauchers. Patrizi et Cavani (Modène) ont institué des recherches sur les réactions vaso-motrices des droitiers et des gauchers au moyen du gant volumétrique de Patrizi, appareil analogue à un pléthysmographe. Ils ont étudié l'intensité et la vélocité des réactions vaso-motrices après un signal acoustique, simultanément dans les deux membres symétriques, chez les droitiers et chez les gauchers. Les droitiers moteurs se sont montrés aussi des droitiers vaso-moteurs; et les gauchers moteurs se sont montrés aussi des gauchers vaso-moteurs. Les auteurs attribuent cette différence à des voies nerveuses mieux perméables dans les membres plus longuement exercés. Ces expériences nous paraissent délicates, et nous nous permettons de faire des réserves quant au résultat.

Ch. Féré, dans ses recherches sur l'action des excitants sensoriels sur la force ergographique, a remarqué que, sous l'influence d'un même excitant, affectant symétriquement un appareil sensoriel, le travail est modifié d'une manière différente, suivant qu'il s'agit d'une main ou de l'autre. L'hémisphère gauche est plus excitable que

l'hémisphère droit; les excitations conduites par l'intermédiaire des organes des sens produisent donc sur ses centres des effets plus considérables. Et l'on remarque une prédominance nette de la réaction du médius droit. De même l'action excitante ou déprimante (suivant le cas) du travail intellectuel sur la force ergographique est plus intense pour la main droite que pour la main gauche. Les exercices intellectuels les plus simples ont une action excitante plus marquée sur le côté droit, tandis que les exercices intellectuels plus compliqués ont une action déprimante plus marquée sur le même côté. Quand il s'agit de l'influence sur le travail volontaire d'un muscle de l'activité d'autres muscles, on observe les mêmes phénomènes. Cette influence avait déjà été étudiée par Weber, Fechner, Volkmann, Féré, J. Ioteyko, Kronecker. L'étude fut reprise par Féré au point de vue de l'asymétrie fonctionnelle : le côté gauche et le côté droit réagissent d'une manière très différente. Le côté droit réagit plus rapidement et s'épuise plus vite; le côté gauche réagit plus lentement et s'épuise aussi plus lentement. Ces résultats de Féré ne peuvent non plus être acceptés sans réserve, vu que l'auteur était le plus souvent lui-même sujet d'expérience. Dans des recherches ergographiques, Patrizi a montré que l'hémisphère cérébral droit, moins capable au travail, est aussi moins apte à la coordination et perd plus d'énergie quand il doit s'y soumettre.

Dans un travail récent, D'Almeida Rocha arrive à la conclusion que la fatigue initiale conduit à une espèce d'ambidextrie ergographique, alors que la grande fatigue fait apparaître la prédominance du côté droit pour les hommes, du côté gauche pour les femmes.

Sur la foi de ces recherches et, d'après la prédominance du cerveau gauche et du cerveau droit, nous aurions donc affaire à deux types essentiellement différents : le droitier moteur, qui est en même temps le droitier vaso-moteur, le droitier sensitif et le droitier psychique; et le gaucher moteur, qui est en même temps le gaucher vaso-moteur, le gaucher sensitif et le gaucher psychique. Il semble que c'est ainsi que se révèle la loi générale et que telle est l'orientation des phénomènes.

Ces distinctions sont essentielles pour les localisations cérébrales. Déjà Romanes avait relevé les conditions anatomiques grâce auxquelles, dans le cerveau, le *centre du langage* est situé dans l'hémisphère gauche, et plus rapproché du centre pour les mouvements du membre supérieur droit, d'où il conclut à une connexion fondamentale entre le développement de la parole et le dextrisme. Le geste a précédé la parole, et ils se substituent quelquefois en nous.

Nous accompagnons nos paroles par des mouvements du bras droit, et c'est seulement lors d'une grande excitation, quand la parole n'est plus suffisante pour exprimer toute notre pensée, que nous mouvons notre bras gauche (grâce à la diffusion de l'excitation). Ce qui fait corroborer cette opinion, c'est que, chez les gauchers, le centre du langage articulé est situé non dans l'hémisphère gauche, mais dans le pied de la troisième circonvolution frontale à droite. C'est un fait admis classiquement par les neurologistes.

Van Biervliet estime que même les centres bilatéraux sont situés *fonctionnellement* du côté de l'hémisphère le plus développé, car nous ne nous servons que d'un œil, que d'une oreille, etc. Une image visuelle sera plus nette quand elle sera entrée par le nerf optique le plus affiné.

Nous croyons qu'il serait aussi intéressant de rechercher si les différentes illusions sensorielles et psychiques et aussi les erreurs dans l'appréciation des excitants ne seraient pas dues pour une part à l'asymétrie, la représentation se formant tantôt dans un hémisphère, tantôt dans celui du côté opposé. Il est possible aussi que le manque de simultanéité dans le fonctionnement des deux hémisphères, causé non seulement par l'inégal développement des organes sensoriels, mais aussi par la différence dans la pression sanguine des deux côtés, pourrait, lui aussi, expliquer certaines observations bien connues en psychologie.

Avec les centres du langage nous pénétrons dans le domaine des *centres d'association*. Il appert que l'asymétrie porte non seulement sur les centres de projection. La suprématie de l'hémisphère gauche apparaît donc de plus en plus grande. Ici nous devons utiliser les données récentes sur l'*apraxie* et l'*agnosie*, qui sont venues étendre d'une façon considérable nos données sur l'aphasie. Elles peuvent être utilisées pour établir notre théorie personnelle de la droiterie.

Les centres du langage, d'après l'enseignement classique, sont au nombre de quatre :

Le *centre moteur du langage articulé* ou centre de Broca se trouve situé dans le pied de la troisième circonvolution frontale à gauche chez le droitier et dans la région symétriquement opposée chez le gaucher. Les personnes présentant des lésions de cette

région sont atteintes d'*aphasie*, c'est-à-dire de la perte de la parole, due à l'oubli (amnésie) du processus moteur nécessaire pour articuler les mots.

Les recherches de Pierre Marie et de son élève Moutier n'ont nullement ruiné la théorie de la localisation de Broca, elles ont montré uniquement qu'aussi bien le centre de Broca que celui de Wernicke n'ont pas des limites aussi circonscrites et tranchées comme on l'avait cru tout d'abord.

Le second centre est celui de Wernicke, situé à la partie postérieure de la circonvolution temporale supérieure et moyenne. Les personnes atteintes des lésions de ce centre, tout en ayant conservé l'audition normale, présentent une aphasie sensitive (*surdité verbale*) à l'égard du langage parlé. La localisation de ce centre est unilatérale, elle est dans l'hémisphère gauche chez le droitier et du côté opposé chez le gaucher.

Il en est de même pour le centre *de la lecture*, troisième centre, situé dans le pli courbe (Déjerine) et dont la lésion provoque l'oubli des signes visuels du langage (*cécité verbale*) ainsi que pour le centre de l'écriture, quatrième centre, dont l'existence est contestée, situé problématiquement dans le pied de la deuxième circonvolution frontale gauche (Exner).

La lésion de ce dernier centre détermine l'oubli des mouvements nécessités par l'écriture (*agraphie*).

Les recherches modernes ont montré que toute l'étude de l'aphasie n'est qu'un cas particulier de l'apraxie et de l'agnosie.

L'apraxie est l'impossibilité d'exécuter des mouvements appropriés à des buts déterminées; or, la localisation de l'apraxie se fait principalement dans les circonvolutions pariétales à gauche.

L'agnosie est l'impossibilité de reconnaître les objets et les signes. La localisation de *l'agnosie auditive* (surdité psychique) se fait principalement dans le lobe temporal gauche et de *l'agnosie visuelle* (cécité psychique) dans le lobe occipital des deux côtés, mais principalement à gauche.

L'hémisphère gauche possède donc une supériorité d'ordre psychique, se rapportant au *langage*, à la *connaissance* et à *l'activité directrice*. L'asymétrie est, par conséquent, en partie acquise, du moins sous sa forme actuelle.

*
* *

Quant aux DIFFÉRENTES THÉORIES émises pour expliquer L'ORIGINE DE LA DROITERIE ET DE LA GAUCHERIE, elles montrent surabondamment qu'il s'agit là d'un phénomène essentiellement primitif. La droiterie ne résulte pas de l'exercice, de l'usage établi volontairement. Lorsqu'un enfant naît gaucher, on s'efforce, au contraire à lui faire abandonner l'usage de la main gauche. Or, malgré les remontrances de toute sorte, il continue à employer la main gauche. Lorsque des exercices sont institués, il apprend à exécuter un grand nombre de travaux avec la main droite (manger, écrire, etc.), néanmoins la gauche reste plus habile. Certains étudiants examinés par nous, qui montraient une force plus grande à gauche, interrogés sur le point de savoir s'ils étaient gauchers, répondaient non sans étonnement : « J'ai été gaucher ». Ils croyaient sincèrement ne plus l'être, mais le dynamomètre-révélateur avait permis de faire ce diagnostic instantanément.

Il y a donc une raison, inconnue dans son essence, qui fait qu'un certain degré d'asymétrie est naturel à l'homme. Tant qu'on n'a considéré que la force des deux côtés, dit Van Biervliet, on pouvait admettre que l'asymétrie est acquise. Mais il s'agit ici d'une asymétrie englobant la sensibilité et les fonctions cérébrales.

Cunningham, en recherchant l'origine de l'asymétrie chez l'enfant, émet l'idée que la tendance à la droiterie est héréditaire, qu'elle gît déjà dans le cerveau au moment de la naissance, et que même chez l'homme primitif, qui la possédait déjà, elle doit avoir constitué une propriété acquise dans la pratique de la lutte pour la vie.

Ernest Weber (*Ursachen und Folgen der Rechthändigkeit*) a recueilli des preuves qui démontrent que l'asymétrie chez les peuples primitifs était beaucoup moins prononcée que chez nous. L'asymétrie augmente avec la civilisation, en rapport avec la culture du travail manuel plus affiné. D'après Dareste c'est dans le développement de l'embryon qu'on trouverait l'explication de la droiterie et de la gaucherie. Celui-ci à un certain moment se retourne de façon à s'appliquer sur le vitellus par le côté gauche, d'où le volume prépondérant du côté droit du corps et sa supério-

rité. Dans le cas contraire, qui est l'exception, il y aurait production de gauchers.

Parmi les théories, citons celles de Chudleigh, qui attribue l'asymétrie à une distribution inégale du sang dans le corps, à une pression unilatérale de ce liquide qui aurait déterminé chez nos ancêtres par transitions douces un état de droiterie persistant.

L'anatomiste Hyrtl (de Vienne) rattache la droiterie et la gaucherie à la disposition des grosses artères qui naissent de l'aorte. Dans 2 cas sur 100 environ, il arrive que l'artère sous-clavière gauche prend naissance avant la droite, et dans ce cas il y a gaucherie, comme elle existe fréquemment dans le cas de transposition complète des viscères internes.

Gratiolet a cherché l'explication de la droiterie dans le centre général de l'innervation, dans le cerveau, où on constate la prédominance anatomique et physiologique du cerveau gauche qui se développe plus vite et plus complètement que le cerveau droit, sans doute en raison de sa meilleure irrigation sanguine. Le fait du poids supérieur du cerveau gauche est incontestable pour Broca.

Achille Comte insiste sur ce fait que nous apportons tous en naissant un défaut d'équilibre entre le bras droit et le bras gauche, défaut d'équilibre qui est toujours en rapport avec la position de l'enfant dans le sein de sa mère, et qui est l'effet de la compression que l'épaule, le bras et le côté gauche éprouvent pendant la gestation.

Buchanan, professeur de physiologie à Glasgow, avait proposé en 1862 et 1877 une théorie particulière de la prédominance du côté droit. La différence serait occasionnée par le foie qui se trouve complètement à droite, le cœur se trouvant pour une minime partie à gauche, et le poumon droit avec ses trois morceaux distincts sont par conséquent plus lourds que le poumon gauche qui n'en a que deux. Pour lui, la droiterie, est non pas congénitale, mais acquise; en raison du poids plus grand des viscères du côté droit du corps, le centre de gravité de l'organisme humain est fortement déplacé à droite. De cette situation s'ensuivrait l'impossibilité de faire le même usage du bras droit que du bras gauche, et que les charges sur l'épaule sont plus facilement portées par la moitié gauche du corps. C'est la préoccupation instinctive et inconsciente du maintien de l'équilibre qui détermine la droiterie ou la gau-

cherie. La conformation moyenne où le centre de gravité est dans l'axe transversal est plus répandue chez la femme, c'est pourquoi elle est plus gracieuse et plus agile, et c'est chez elle qu'on devrait trouver le plus d'ambidextres, ou même de gauchères. Il y a dans cette théorie de Buchanan une part de vérité incontestable, mais nous ignorons si cela est capable d'expliquer l'origine de la droiterie.

Parmi les théories récentes, occupons-nous de celle qui a été émise par Herber (de Cette). Ce médecin, persuadé que la cause de la droiterie ne pouvait être que clinique, affirme que, d'une observation constante et universelle, *les souffrances, les efforts, les mouvements du côté gauche du corps retentissent profondément sur le cœur*, et que c'est dans la loi du moindre effort qu'on doit aller chercher la cause pour laquelle l'homme est amené à se servir principalement de son bras droit.

Les crises d'angoisse de poitrine (angor) où la douleur du cœur s'irradie d'une façon si constante jusqu'au bras gauche, pouvaient déjà laisser penser qu'il y a entre les deux organes des connexions que le scalpel ne découvre pas. D'autres observations établissent le retentissement des lésions du bras gauche sur le cœur. Potain et son élève Lasègue ont relaté une série d'observations où des lésions du bras gauche avaient causé des palpitations ou des troubles anginenx ou de l'hypertrophie du cœur.

Des névralgies du plexus brachial, l'amputation du bras peuvent amener à leur suite des maladies cardiaques. D'après Ollier, Huchard et d'autres cliniciens, les observations montrent nettement que les lésions de toute la moitié gauche du corps peuvent retentir sur le cœur. Les mouvements un peu forts du bras gauche provoquent des crises cardiaques chez les malades.

Il y a certainement des connexions anatomiques qui expliquent ces symptômes cliniques qui, bien qu'inconnues encore, montrent les rapports du cœur avec tout le côté gauche.

La droiterie ne se retrouve pas, dit Herber, chez les animaux qui ont le même appareil circulatoire que l'homme, le singe par exemple, parce que seul l'homme est devenu bipède et que c'est la station droite qui a créé la spécialisation fonctionnelle des bras. *L'aptitude au travail, c'est-à-dire l'effort musculaire dirigé par l'intelligence, a fait son apparition dans le monde; elle a développé la*

droiterie en déterminant la prééminence du côté dont l'usage devait le moins surmener le cœur.

Cela est si vrai, dit Herber, que les statistiques prouvent que l'ambidextrie est en proportion inverse de l'utilisation professionnelle de la main, qu'elle est plus fréquente chez l'enfant que chez l'adulte, chez le primitif que chez le civilisé, chez la femme que chez l'homme, chez le savant que chez l'artisan.

La proportion de gauchers étant seulement de 2,8 p. 100, il faut voir dans cette faible proportion la preuve que la gaucherie doit être considérée comme une anomalie anatomique, comme une exception. Le gaucher de même que le géant ou le nain doit rester une exception, parce que l'espèce tend à se conserver normale. Aussi Galippe admet-il que l'on est gaucher par hérédité morbide. Pour lui les gauchers s'écartent plus ou moins de la généralité des hommes pour entrer dans cette classe à laquelle Morel et Magnan ont donné le nom de dégénérés, et Lombroso a exprimé la même opinion sous cette forme : La gaucherie est un caractère atavistique et dégénératif. Les gauchers, dit encore Galippe, ont fréquemment une hérédité lourde à porter; la gaucherie coexiste fréquemment avec l'épilepsie, elle est fréquente chez les aliénés, chez les criminels, et enfin... on la rencontre aussi chez les génies.

La gaucherie est donc une anomalie, conclut Herber; elle se maintient et se maintiendra toujours dans les proportions restreintes constatées par les statistiques, et il n'y aura pas de peuples gauchers parce qu'elle n'est, au cours de la vie de l'espèce, qu'un trouble accidentel en opposition constante avec une fonction normale.

La théorie de Herber paraît admissible dans ses grandes lignes. Et c'est à tort que le Dr Félix Regnault la considère comme ruinée, vu que si elle était exacte, le sujet atteint d'inversion totale des viscères devrait être gaucher. Or, presque toujours, comme l'ont reconnu Wilson, Epstein, Pye, Smith et Regnault, il est droitier. La présence à gauche du cœur chez les gauchers se prononce également contre cette théorie.

C'est schématiser par trop les phénomènes de la nature, dirons-nous, que de vouloir leur imposer une proportionnalité toujours en accord avec les théories. Herber regrette que ceux qui ont observé la véritable inversion des organes, laquelle est très rare, ne nous en ont pas donné une description suffisamment exacte.

Nous croyons que nous pouvons nous contenter provisoirement d'une théorie qui explique suffisamment bien la droiterie, dans le cas même où elle n'expliquerait pas l'origine de la gaucherie, en considérant simplement cette dernière comme une anomalie, et ceci avec preuves à l'appui.

Cette hypothèse sur l'origine de la droiterie, que le Dr Herber a fait connaître en 1912, nous l'avions admise déjà dès 1907 et pour la soumettre à l'épreuve nous avons institué des expériences restées inédites jusqu'à présent. Nous en présentons les résultats sous le nom de THÉORIE PSYCHO-PHYSIOLOGIQUE DE LA DROITERIE. Notre point de départ a été le suivant. La droiterie n'est certainement pas acquise dans la vie individuelle, elle est un phénomène général chez l'homme et a existé de tout temps, quoique à un degré moins élevé. Il y a donc une cause importante qui git à son origine. Les théories et hypothèses mises en avant par les différents auteurs ne sont pas satisfaisantes, bien que renfermant peut-être une part de vérité. Or, en parlant de droiterie ou de gaucherie, il faut, en première ligne, avoir en vue *la force* comme caractère distinctif; l'adresse est une différenciation poussée assez loin, alors que la force est primitive.

Or, parmi les influences du travail musculaire, celle qu'il exerce sur le cœur est certainement la plus importante pour l'ensemble de l'organisme. Le cœur accélère ses battements et ceci dans une proportion assez considérable. Le surmenage du cœur est souvent déterminé par un excès de travail physique [1]. Dans les exercices physiques c'est avant tout la fatigue du cœur qu'il est nécessaire d'éviter. Et enfin, la mort par la fatigue, qu'on peut observer parfois dans des cas exceptionnels (l'exemple classique du coureur de Marathon) est due à l'arrêt du cœur. Cet organe précipite ses battements tout d'abord et finit par s'épuiser.

La fatigue du cœur est donc l'écueil à éviter lors du mouvement musculaire pris dans le sens le plus large, et l'excès de mouvement imposé grandit encore lorsque l'homme n'a plus uniquement sa propre charge à supporter, mais lorsqu'il exécute du travail mécanique supplémentaire, en déplaçant des résistances.

Il paraissait donc très naturel d'admettre, même *a priori*, que

1. Voir dans notre article *Fatigue* du *Dictionnaire de Physiologie* de Ch. Richet (Alcan, Paris), le chapitre consacré aux effets du travail physique sur le cœur.

quelque mécanisme auto-régulateur doit exister chez l'homme, mécanisme exerçant une action protectrice vis-à-vis du cœur, afin de le soustraire aux conséquences d'un surmenage trop grand. Et nous avons supposé que cette action défensive pourrait bien résider dans la droiterie, en incitant l'homme à se servir *de préférence* dans les travaux pénibles soit de la main droite seule, soit des deux mains à la fois, mais en épargnant toujours la main gauche agissant seule, laquelle, par sa situation dans le voisinage du cœur, nous paraissait devoir se trouver dans un rapport plus proche avec cet organe que la main droite.

Ainsi, les névralgies costales du côté gauche retentissent sur le cœur et peuvent, à la longue déterminer des vraies maladies cardiaques. L'état de la paroi, dit Huchard, a une grande influence sur le cœur, et l'on sait aussi, que l'irritation simple du cœur, en provoquant des palpitations dites fonctionnelles, peut, en agissant à la longue, produire des maladies organiques. Le travail musculaire exécuté de la main gauche, doit retentir plus violemment sur le cœur que le travail fait avec la main droite, et ceci à cause de différentes connexions anatomiques ou physiologiques qui existent entre les plexus nerveux se trouvant à proximité les uns des autres.

Nous avons soumis notre théorie à l'expérimentation. Nous la présentons non comme une théorie clinique, mais comme une *théorie psycho-physiologique de la droiterie*, vu que nous lui attribuons une signification biologique et psychique.

Ces expériences ont été abordées dès 1907 en collaboration avec Mlle V. Kipiani et ont continué pendant plusieurs hivers au laboratoire de psycho-physiologie de l'Université de Bruxelles, sur des étudiants et étudiantes. Si nous n'avons pas publié plus tôt ces recherches, cela tient à plusieurs raisons. Notre projet de travail expérimental était incomparablement plus étendu, notre intention étant d'étudier l'influence du travail de chaque main non seulement sur le cœur, mais aussi sur la respiration. Le nombre de sujets examinés devait être beaucoup plus grand aussi. Enfin, en voyant les résultats qui se dessinaient et qui étaient pleinement confirmatifs de notre point de vue, notre désir était de chercher des points d'appui dans la pathologie et de soumettre aux mêmes expériences un certain nombre de malades cardiaques, comptant obtenir sur eux des résultats encore plus nets que chez les sujets

normaux. Herber a cité un certain nombre de cas pathologiques qui plaident en faveur de notre opinion et la complètent dans le domaine clinique. Mais son point de vue reste quand même purement théorique. C'est pourquoi nous croyons utile la publication de nos recherches, qui apportent une contribution expérimentale au problème. Passons à l'exposé de nos expériences.

Nous admettons donc théoriquement que le même travail musculaire accompli avec la main gauche doit être plus nuisible pour le cœur qu'un travail identique accompli par la main droite. Comme critère de la fatigue cardiaque nous pouvons envisager *l'accélération des battements cardiaques*, déterminée par le travail de chaque main.

Ces expériences ont été faites sur 32 sujets, élèves de notre cours de psychologie au laboratoire de psycho-physiologie de l'Université de Bruxelles (22 étudiants et 10 étudiantes), âgés environ de vingt ans. Le travail imposé à chaque bras était le suivant : l'avant-bras étant fléchi sur le bras, on donnait au sujet à tenir dans la main un poids de 2 kg. et demi. Et suivant le rythme d'un métronome, le sujet (station debout) devait soulever ce poids au-dessus de sa tête jusqu'à extension complète du membre supérieur, toutes les deux secondes. Pour les hommes on exigeait 30 soulèvements, pour les femmes 20 soulèvements.

La marche générale de l'expérience était donc celle-ci. Les élèves se trouvaient réunis dans une pièce voisine et chacun d'eux se présentait séparément dans le laboratoire. Une fois arrivé, il devait pendant plusieurs minutes garder le repos le plus absolu. On sait en effet qu'il suffit de faire quelques pas pour voir le pouls s'accélérer notablement. Après ce repos, on notait la rapidité du pouls radial par minute (au moyen de la palpation simple) et on inscrivait ce chiffre comme étant l'expression de l'état normal. Après quoi, le sujet exécutait le travail indiqué avec une main. Immédiatement après, on notait le nombre de pulsations. Le sujet quittait le laboratoire et se tenait à notre disposition dans la pièce voisine en laissant le champ libre pour d'autres expériences. Il revenait au bout d'une demi-heure au moins et l'on refaisait la même expérience pour le côté opposé. En troisième lieu, on étudiait l'influence sur le cœur du travail exécuté simultanément avec les deux mains, et chacune était chargée de 2 kg. et demi.

Influence du travail fait avec le bras droit seul, le bras gauche seul, et avec les deux bras simultanément sur la fréquence du pouls radial.

NOMS	TRAVAIL BRAS DROIT			TRAVAIL BRAS GAUCHE			TRAVAIL DES DEUX BRAS SIMULTANÉMENT		
	Nombre pulsations avant le travail.	Nombre pulsations après le travail.	Augmentation.	Nombre pulsations avant le travail.	Nombre pulsations après le travail.	Augmentation.	Nombre pulsations avant le travail.	Nombre pulsations après le travail.	Augmentation.
A. — *Étudiants de l'Université plus forts à gauche.*									
1. VanBer.	76	80	4	80	84	4	76	84	8
2. Pom . .	77	84	7	76	80	4	74	82	8
3. Hubi. .	90	96	6	90	100	10	84	90	6
4. Col . .	68	74	6	68	76	8	66	80	14
5. Alex . .	80	80	0	80	86	6	82	96	14
6. Mor . .	66	72	6	62	70	8	68	82	14
7. Amil. .	85	91	6	80	85	5	»	»	»
8. VanGer.	54	60	6	58	65	7	»	»	»
Moyennes .	74,5	79,6	5,1	74,3	80,7	6,5	75	85,7	10,7
B. — *Étudiants de l'Université plus forts à droite.*									
9. Cler . .	90	96	6	80	94	14	84	92	8
10. Hoy . .	80	84	4	80	84	4	80	86	6
11. V. El. .	86	86	0	80	80	0	»	»	»
12. Dols . .	66	70	4	64	70	6	64	70	6
13. V. Hey.	66	72	6	72	74	2	72	80	8
14. Bons. .	76	80	4	70	72	2	68	76	8
15. Aboff .	80	86	6	88	88	0	»	»	»
16. Delos .	80	85	5	83	85	2	»	»	»
17. Tys . .	100	122	22	100	122	22	»	»	»
18. Pol. . .	66	88	12	60	84	24	»	»	»
19. Silb . .	70	78	8	60	70	10	»	»	»
20. Cor . .	62	74	12	70	74	4	»	»	»
21. Wal . .	88	88	0	94	100	6	»	»	»
22. Gold . .	74	74	0	76	78	2	»	»	»
Moyennes .	77,4	83,8	6,4	76,9	84	7,1	73,6	80,8	7,2
C. — *Étudiantes de l'Université plus fortes à gauche.*									
23. Hol . .	64	64	0	74	92	18	65	72	7
24. Wolob.	76	82	6	74	82	8	76	87	11
25. Mul . .	80	82	2	88	90	2	»	»	»
26. Bail . .	76	80	4	80	90	10	»	»	»
27. V. K . .	62	70	8	62	70	8	»	»	»
Moyennes .	71,6	75,5	4,0	75,6	84,8	9,2	70,5	79,5	9,0

NOMS	TRAVAIL BRAS DROIT			TRAVAIL BRAS GAUCHE			TRAVAIL DES DEUX BRAS SIMULTANÉMENT		
	Nombre pulsations avant le travail.	Nombre pulsations après le travail.	Augmentation.	Nombre pulsations avant le travail.	Nombre pulsations après le travail.	Augmentation.	Nombre pulsations avant le travail.	Nombre pulsations après le travail.	Augmentation.
D. — *Étudiantes de l'Université plus fortes à droite.*									
28. Bak . .	72	74	2	86	90	4	74	78	4
29. Bons. .	72	78	6	72	80	8	72	86	14
30. Han . .	72	78	6	72	84	12	»	»	»
31. Lib . .	78	82	4	88	92	4	»	»	»
32. V. Rys.	84	86	2	84	92	8	»	»	»
Moyennes .	75,6	79,6	4,0	80,4	87,6	7,2	73	82	9

TABLEAU GÉNÉRAL

Accélération du pouls radial sous l'influence du travail musculaire (32 personnes).

GROUPES	TRAVAIL BRAS DROIT AUGMENTE LE POULS PAR MINUTE DE :	TRAVAIL BRAS GAUCHE AUGMENTE LE POULS PAR MINUTE DE :	TRAVAIL SIMULTANÉ DES DEUX BRAS AUGMENTE LE POULS PAR MINUTE DE :
Hommes gauchers. . . .	5,1 pulsations.	6,5 pulsations.	10,7 pulsations.
— droitiers	6,4 —	7,1 —	7,2 —
Femmes gauchères. . . .	4,0 —	9,2 —	9,0 —
— droitières. . . .	4,0 —	7,2 —	9 —
Moyennes générales . . .	4,87 pulsations.	7,5 pulsations.	8,97 pulsations.

Dans d'autres expériences on avait mesuré la force dynamométrique de tous les sujets, afin de séparer les gauchers des droitiers, ou plus exactement de connaître ceux qui sont plus forts d'un côté que de l'autre. Toutes ces expériences ont été refaites à plusieurs reprises sur chaque personne et, malgré un coefficient d'erreur, inévitable dans des expériences de ce genre, elles ont donné des résultats très nets.

Le travail imposé doit être considéré comme très fatigant, au dire des sujets d'expérience et aussi grâce à l'observation de leur attitude : la respiration était haletante, le teint coloré.

Occupons-nous d'abord des conclusions générales à tirer du tableau, et nous examinerons après les différences par groupes.

L'examen du tableau général montre que : 1° D'une façon tout à fait générale, les chiffres moyens montrent (en englobant les gauchers et les droitiers, les hommes et les femmes), que *le travail fatigant de la main gauche produit sur le cœur un effet plus intense que le même travail fait de la main droite*; la différence est égale environ *à un tiers* (4,85 accélérations par minute pour le travail de la droite et 7,5 accélérations pour le travail de la gauche).

En faisant travailler les deux mains simultanément et en fournissant par conséquent un travail double, l'accélération cardiaque n'est pas la somme de celle que présente chaque main qui travaille isolément (4,87 + 7,4 = 12,27) mais elle est moindre d'*un quart* (elle est de 9 accélérations). Il est donc plus avantageux pour le cœur que le travail musculaire puisse s'accomplir simultanément des deux mains que s'il s'accomplit avec chaque main isolément. Nous manquons par malheur d'une donnée pour répondre catégoriquement à cette question, ne connaissant pas le temps nécessaire pour la réparation du cœur. La réparation de la fatigue occasionnée par un surcroît de 12 pulsations, peut être plus longue que celle que nécessite le repos après une augmentation de 4,87 et de 7,4[1]. (La proportionnalité n'est guère probable, on peut même affirmer que la fatigue croît plus vite que le travail). Quoi qu'il en soit, le gain apparaît néanmoins net lorsqu'on considère le temps : le travail des deux mains exécuté simultanément détermine une accélération cardiaque moindre que le même travail fourni isolément par chaque main et qui s'exécute en un temps deux fois plus court.

Ce résultat est global, et il ne tient pas compte des groupes.

2° Examinons le résultat par groupes et nous aurons des conclusions plus conformes à la réalité des choses.

Chez les *hommes droitiers,* nous obtenons sur le cœur un effet presque le même si c'est la main gauche qui travaille, ou si c'est la main droite (avec légère prédominance pour la gauche) ou les deux mains simultanément (main droite 6,4 accélérations; main gauche 7,1 ; les deux mains 7,2). Le nombre des étudiants droitiers a été de 14, tous robustes et en plein épanouissement de leurs forces physiques. Ce résultat doit donc être considéré comme l'expression de l'état normal pour les droitiers.

1. Une réponse catégorique est fournie par l'examen des groupes.

Nous concluons, que dans les conditions de travail imposé, qui n'était certainement pas excessif pour nos sujets, *le travail fait par la main gauche ne fatigue pas le cœur beaucoup plus que le travail fait par la main droite, et un travail double exécuté simultanément avec les deux mains fatigue autant que le travail fait avec une seule main (droitiers)*. Il y a donc un avantage indéniable dans le travail bimanuel.

Chez les *femmes droitières*, les rapports changent en ce sens, que le *travail de la main gauche fatigue le cœur plus que celui de la main droite* (accélér. 7,2 et 4); la différence est même considérable, elle atteint presque le double.

Ici, le *travail double exécuté avec les deux mains simultanément fatigue le cœur moins que le travail fait avec chaque main isolément* (9 pulsations au lieu de $7,2+4=11,2$). La différence est d'un cinquième. Le travail bimanuel est donc aussi très avantageux.

Chez les *hommes gauchers, le travail fait avec la main gauche fatigue le cœur plus que le même travail accompli avec la main droite*; (6,5 pulsations et 5,1). La différence est égale à un cinquième. *Le travail simultané des deux mains fatigue le cœur moins que le travail exécuté par chaque main séparément* (10,7 pulsations au lieu de 5,1 et $6,5=11,6$); la différence équivaut à un dixième.

Chez les *femmes gauchères, le travail de la main gauche fatigue le cœur presque deux fois et demie autant que le même travail fait avec la main droite. Le travail simultané des deux mains fatigue le cœur comme le travail fait avec la main gauche seulement.*

Nous pouvons maintenant interpréter ces résultats.

A. Droitiers. — Les hommes droitiers, qui, dans les conditions de nos expériences, peuvent être considérés comme l'expression de la santé et de la vigueur, accélèrent leur cœur de la même façon s'ils travaillent avec la main gauche ou avec la main droite. Il est très probable qu'une différence au désavantage de la main gauche apparaîtrait chez eux aussi pour des travaux plus intenses.

Chez les femmes droitières, la fatigue du cœur apparaît beaucoup plus grande, presque double pour le travail exécuté avec la main gauche qu'avec la main droite. Nous attribuons ce résultat à deux causes. Premièrement, le poids (2 et demi kg.), bien que ne devant être soulevé que 20 fois, déterminait une fatigue plus intense que chez les étudiants (bien qu'ils devaient le soulever 30 fois). Elles

l'accusaient d'ailleurs fréquemment et certaines expériences furent manquées par ce fait qu'elles n'arrivaient pas au bout. En second lieu, nous l'attribuons à une excitabilité du cœur plus grande chez la femme que chez l'homme. Interrogées sur ce point, plusieurs de nos étudiantes affirmèrent éprouver souvent des palpitations[1].

B. Gauchers. — *Chez les gauchers, aussi bien hommes que femmes, le travail accompli avec la main gauche fatigue le cœur beaucoup plus que le travail fait avec la main droite. Chez les hommes la différence est environ d'un cinquième, chez les femmes elle est presque de deux fois et demie plus grande.*

Dans toutes ces évaluations, nous comparons toujours les mêmes personnes à elles-mêmes, avant et après le travail, et nous ne pouvons les comparer les unes aux autres, vu que le nombre de pulsations normales est très différent chez les différents individus, et leur façon de réagir varie dans de fortes proportions.

Tableau gradué représentant la fatigue du cœur dans le travail des bras.

TRAVAIL EXÉCUTÉ SÉPARÉMENT PAR CHAQUE BRAS	TRAVAIL DOUBLE EXÉCUTÉ SIMULTANÉMENT AVEC LES DEUX BRAS PENDANT LE MÊME TEMPS
1. Chez l'homme droitier, jeune et vigoureux, la fatigue du cœur est *la même*. Chez la femme droitière, en raison de la fatigue plus grande et de l'excitabilité cardiaque plus prononcée, la fatigue du cœur *est presque doublée* par le travail à gauche.	1. Chez le droitier, la fatigue du cœur est la même que pour le travail d'un bras isolé, fournissant un travail deux fois moindre.
2. Chez le gaucher, jeune et vigoureux, le travail exécuté de la main gauche produit une fatigue du cœur qui est *d'un cinquième* plus prononcée que celle produite par le travail à droite. Chez la femme gauchère, le travail à gauche fatigue le cœur presque *deux fois et demie* autant que le travail à droite. *Remarque.* — Nous prenons comme mesure de la fatigue cardiaque l'accélération du cœur, que nous évaluons proportionnellement (ceci avec un coefficient d'erreur probable).	2. Chez la gauchère, même résultat. 3. Chez le gaucher, la fatigue du cœur dépasse celle produite par un bras isolé, mais est moindre que la somme de la fatigue produite par le travail des deux bras isolés. 4. Chez la droitière, comme pour 3.

1. Ne perdons pas de vue que seulement 5 étudiantes droitières ont été examinées. Ceci ne permet pas des conclusions aussi fermes que pour l'homme.

C. Travail bimanuel simultané. — Il est très intéressant de constater l'énorme gain pour le cœur lorsqu'on travaille simultanément des deux mains. *Le travail mécanique est doublé dans le même temps, et l'accélération cardiaque ne suit pas une marche proportionnelle.*

Dans deux groupes sur quatre, l'accélération du cœur, produite par le travail bimanuel, est restée la même que lors du travail d'une seule main; dans deux groupes l'accélération a dépassé celle produite par le travail d'une main isolée, mais elle n'a pas atteint la somme totale des accélérations. *Il y a donc un très grand avantage, aussi bien pour les droitiers que pour les gauchers, d'exécuter des travaux simultanément avec les deux bras.*

Tel se présente le résultat par groupes, basé sur les moyennes, Si nous examinons les différences individuelles, en nous reportant aux quatre premiers tableaux, nous pourrons voir que, si l'accélération cardiaque est la règle (elle n'est pas apparue chez 5 personnes, tantôt pour le travail des deux côtés, tantôt pour le travail de la main droite seulement), elle est très inégale chez les différentes personnes. Chacune réagit à sa manière. Déjà le nombre de pulsations par seconde est variable et n'est pas le même chaque fois, et il en est de même de l'accélération. Celle-ci a atteint le chiffre de 22 par minute comme maximum. L'accélération cardiaque produite par le travail de la main droite est moindre chez la femme que chez l'homme d'une façon absolue; elle augmente d'une façon disproportionnée pour le travail de la main gauche et dépasse celle de l'homme en chiffres absolus.

Examinons maintenant jusqu'à quel point nos résultats sont en accord avec la théorie qui leur a servi comme point de départ.

Nous voyons se confirmer de façon claire l'idée qui nous a servi de point de départ, savoir que *le travail de la main gauche doit produire sur le cœur un effet plus nuisible que le même travail accompli avec la main droite.* Du moment que la droiterie nous est toujours apparue comme un phénomène naturel, il était à présumer qu'une cause physiologique se trouvait à son origine. Et c'est avec un certain degré de vraisemblance que nous admettons que cette cause originelle de la droiterie réside dans le mécanisme défensif, destiné à soustraire le cœur aux effets des excitations trop fortes déterminées par le travail excessif de la main gauche.

Les résultats des expériences présentent en outre une graduation très remarquable qui montre nettement qu'ils ne peuvent être dus au hasard. Cette graduation quantitative nous servira aussi pour tirer quelques conclusions pédagogiques de cette étude. Déjà après la publication de l'hypothèse de Herber, certains pédagogues ont cru y voir la faillite de l'éducation ambidextre, comme si ceux qui préconisent cette éducation avaient jamais songé à l'égalisation complète des deux mains! Il est regrettable de constater ce manque de différenciation dans l'appréciation. Or, aucune question ne peut être résolue en bloc, simplement par un oui ou par un non, ce serait là une solution qualitative, en désaccord avec la réalité des faits.

Nous voyons très nettement par nos expériences, que le degré de nocivité du travail fait avec la main gauche n'est pas le même dans toutes les circonstances : d'une façon générale, elle *est de beaucoup plus grande chez le gaucher que chez le droitier.* La réponse à cette question est entourée de grosses obscurités. Il paraît pourtant probable que ceci est dû à ce fait, que la main gauche étant chez les gauchers plus forte, ils développent avec cette main un travail plus considérable et fatiguent leur cœur davantage que les droitiers. Ceci paraît même certain pour les conditions ordinaires de la vie. Les gauchers sont naturellement portés à exécuter les plus grands efforts avec la main gauche, qui est chez eux la main la plus forte. On devrait les en empêcher. Une éducation de la main droite s'impose donc chez le gaucher, et nous avons ici en vue uniquement la force. Le gaucher devrait donc tendre vers l'ambidextrie au point de vue de la force musculaire. Il serait intéressant de rechercher si la proportion de maladies de cœur n'est pas plus accentuée chez les gauchers que chez les droitiers. Voir aussi comment se comportent les estropiés de la main droite. Quoi qu'il en soit, et en raison de l'action nuisible exercée par le travail excessif de la main gauche sur le cœur (et les gauchers y sont naturellement portés à cause de la prédominance de cette main), les gauchers devraient éviter certaines professions pénibles, telles que celle de débardeurs, de déménageurs, etc., à moins qu'ils ne soient devenus ambidextres grâce à une éducation appropriée. Un grand intérêt présenterait aussi une enquête faite auprès des gauchers afin de voir s'ils n'éprouvent pas de gêne dans l'accomplissement de leur travail.

Il ressort nettement de ces expériences, qu'il est plus dangereux pour un individu d'être un gaucher très prononcé qu'un droitier très prononcé. La gaucherie nous apparaît donc comme une adaptation défectueuse. Il est nécessaire de la corriger. Il ne faut pas développer chez eux la main gauche au point de vue de la force, car alors ils s'en serviraient à l'excès et produiraient une grande fatigue du cœur. En développant la main droite et en l'égalisant dans la mesure du possible avec la gauche, on créerait des conditions de travail ambidextre simultané, qui est le plus avantageux. En aucun cas on ne tendra à transformer les gauchers en droitiers, vu qu'ils ont naturellement l'hémisphère droit plus développé, plus original, plus parfait que l'hémisphère gauche. Nous avons droit d'admettre, après nos recherches, que c'est la force musculaire prédominante d'un côté, qui entraîne les autres supériorités. Chez le gaucher, les rapports sont renversés. Le gaucher restera donc gaucher pour les travaux plus compliqués et les travaux d'adresse, lesquels ne s'accompagnent pas de grand effort. Ainsi, un peintre gaucher, qui se sert de la main droite, aura moins de chance de développer son talent que s'il se servait de la main gauche, plus habile et desservant l'hémisphère le plus parfait.

Dans les conditions de nos expériences, les gauchers ont soulevé, il est vrai, le même poids avec la droite qu'avec la gauche, mais à cause de la force plus grande à gauche, l'effort devait être plus énergique de ce côté.

Quelles conclusions pédagogiques pouvons-nous déduire de nos expériences faites sur les droitiers? Si nous ne devions considérer que les hommes, qui constituent d'ailleurs le groupe le plus nombreux et le plus homogène, nous pourrions conclure à l'innocuité complète du travail fait avec la main gauche sur le cœur. Mais chez la femme nous voyons apparaître une différence au désavantage du travail fait par le bras gauche.

La conclusion est donc que, même un travail intense, accompli avec la main gauche, n'est pas nuisible pour le droitier, mais qu'il peut le devenir lorsqu'il dépasse certaines limites ou s'il est exécuté par des personnes à cœur excitable, à plus forte raison par les malades cardiaques.

Il serait donc erroné de soustraire la main gauche à un travail musculaire même intense. L'éducateur, tout en respectant les

tendances naturelles, instituera des exercices avec la main gauche chez les droitiers prononcés, pour corriger la déviation dans ce qu'elle a d'excessif et pour permettre à l'enfant de faire usage de ses deux mains. C'est ainsi que l'ambidextrie bien comprise aura pour but de rétablir l'équilibre naturel.

Et comment ne pas préconiser l'éducation *bimanuelle* (terme que nous préférons à celui d'ambidextre), lorsque nous apercevons ses effets excellents dans les expériences où le travail a été exécuté simultanément avec les deux mains. Or, ce n'est pas un mince résultat lorsqu'on le compare aux chiffres fournis par Orchanski qui affirme qu'à l'heure actuelle, déjà 25 p. 100 des métiers exigent un développement simultané des deux mains.

C'est donc le travail excessif de la main gauche seule qu'il faut éviter, et plus chez le gaucher que chez le droitier. Il n'est question dans tout ceci que d'un travail musculaire intense, d'un développement énergique de force, accompagné d'un grand effort, vu que c'est ce genre de travail qui précipite sérieusement les battements cardiaques et c'est contre cet effort violent qu'est dirigé le mécanisme défensif qui a créé la droiterie.

LA DROITERIE NOUS APPARAIT COMME UNE CARACTÉRISTIQUE DE LA FORCE ET CETTE SUPÉRIORITÉ UNILATÉRALE EN A ENTRAINÉ D'AUTRES (CENTRES DE PROJECTION ET CENTRES D'ASSOCIATION). L'ASYMÉTRIE EST ORIGINELLE, C'EST-A-DIRE NON ACQUISE DANS LA VIE DE L'INDIVIDU, MAIS ELLE EST ACQUISE DANS LA VIE DE L'ESPÈCE. ELLE EST D'ORDRE PHYLOGÉNIQUE NON ONTOGÉNIQUE.

La prédominance de la main droite est l'effet de la loi du moindre effort, comme le dit Herber. Mais cette loi du moindre effort, comme nous l'avons montré (*au* Ier *Congrès international de Pédologie*, Bruxelles, 1911), a agi tant et si bien, qu'elle a déterminé chez l'homme l'usage presque exclusif d'un seul membre. L'instruction, le travail de toutes les œuvres de la civilisation, ne sont basés que sur l'activité d'une seule main et d'un seul hémisphère. L'homme est devenu un être unilatéral, une espèce d'hémiplégique, ne pouvant se servir que d'un seul côté du corps. C'est contre cette exagération de la réaction qu'il faut s'élever et non pas s'efforcer de détruire l'asymétrie naturelle. La science

pédagogique, devenue consciente de cette déviation, a donc institué avec juste raison une série de travaux à effectuer avec la main gauche (écriture, jeux, dessin, etc.). Le gaucher exécutera des travaux semblables avec la droite, mais il ne faudra jamais s'ingénier à vouloir transformer les gauchers en droitiers.

JOSÉFA IOTEYKO.

(*A suivre.*)

Le fait Moral et le fait Social[1]

I. — Le dehors et le dedans des mœurs.

La conscience moderne, avide de connaissances positives, paraît assez disposée à réserver le nom de « faits » aux choses dont elle est informée par la perception extérieure; et quand, sans sortir d'elle-même, elle est mise en présence de distinctions aussi inéluctables que celles du « juste » et de l' « injuste », du « décent » et de l' « indécent », elle essaie de conférer à ces intuitions une extériorité moyenne entre celle des *choses* et celle des *idées*, entre ce qui se touche et ce qui se pense. Cette extériorité ou objectivité des choses morales consiste à les regarder encore comme des modes imposés du dehors à notre conscience individuelle, mais qui proviennent d'une autre activité de la Nature que celle qu'on nomme « physique ». C'est la Nature *sociale* qui nous inculque les intuitions du « juste » et de l' « injuste », aussi invinciblement que nous recevons en divers endroits de notre épiderme des impressions de *froid* et de *chaud*, de *vert* et de *bleu*, etc.

Il y aurait ainsi une réalité physique (et, au fond, mécanique), qui se déclare spontanément à nos sens, et une réalité sociale, moins objective sans doute que la première, mais qui ne se dérobe pas à la connaissance scientifique et dont les apparitions méritent encore le nom de « faits ». Ces faits d'objectivité moyenne sont ceux que nous relevons couramment et pouvons enregistrer avec précision au cours de nos relations civiles, économiques, religieuses, etc. (contrats, lois et usages, etc.), qui nous distinguent des bêtes vivant à l'état grégaire mais non à l'état « social ». Quant au fait « moral », il n'est sérieusement saisissable, susceptible d'une acception immuable entre nous tous, qu'à condition de l'attendre à sa sortie de la conscience individuelle et quand il s'est socialement extériorisé. Le fait moral proprement dit, c'est celui que nous ne pour-

1. Cet article est détaché d'un *Essai de Morale classique*, en préparation.

rions saisir qu'en nous-mêmes par introspection : or là il n'existe pas encore et n'est qu'à sa période d'inchoation; il faut attendre, pour l'étudier, qu'il soit arrivé à l'état de réalité sociale.

Il ne faut pas faire difficulté de reconnaître que l'homme n'a pas commencé distinctement d'être « moral » et d'être « social », ou qu'entre ces deux modalités qu'on a cependant toujours énoncées séparément il y ait une solidarité indissoluble. Mais combien d'autres choses vont de pair dans la Nature et néanmoins refusent absolument de s'identifier dans notre conscience ! le haut et le bas, le multiple et l'un, etc. Le fait préhistorique qui commande à la fois tous les aspects (moral, intellectuel, économique, etc.) de l'évolution humaine, le langage, ou plutôt la *réflexion* dont le langage lui-même ne fut pas la plus immédiate conséquence, n'est pas un fait simple qu'on puisse aborder sans plus de façons que la chute des corps. En même temps qu'elle constituait l'homme *sociable*, elle le rendait « libre » ; et c'est ce dualisme qui réapparaît obstinément dans l'emploi des deux termes « moral » et « social ». Il y a ici quelque chose d'irréductible, comme lorsqu'il s'agit pour notre esprit de passer de la connaissance du monde à la connaissance de lui-même, de la matière inerte à la conscience.

Entre ces divers aspects (mécanique, biologique, moral, etc.) auxquels la nature discursive de notre pensée nous force de réduire l'immensité des choses, sous peine de n'en comprendre aucune, y a-t-il passage, non seulement du simple au complexe, mais encore du *moins* au *plus* de réalité? Et, dans l'affirmative, faut-il croire que c'est la moralité qui surpasse la réalité sociale, qu'elle en est l'épanouissement et la raison d'être? ou bien inversement? Ce n'est pas au commencement de cet ouvrage que nous oserions nous risquer à une pareille question : il suffit ici de savoir que la vie morale, aussi emmêlée qu'elle soit à la vie sociale, ne coïncide pas totalement avec elle, et même qu'entre elles deux d'immenses hiatus peuvent se produire. Ces deux ordres, moral et social, ont beau se dérouler dans la même masse de consciences, ils s'y étalent au moins sur deux plans différents. La vie morale, disent les mystiques, est plus profonde; elle est plus superficielle, disent les sociologues : nous dirons, pour écarter ce conflit, qu'elle est plus « subjective » ; mais le point sur lequel dès à présent il faut prendre pied solidement, c'est qu'il y a là, sinon deux vies, deux courants au moins qui

refusent de se perdre essentiellement l'un dans l'autre. Auquel d'entre nous n'est-il pas arrivé de découvrir, sous un homme socialement bien classé, un goujat? Souvent il aura fallu pour s'en apercevoir une longue pratique; et qu'on vienne nous dire alors que sous l'unité des apparences le dualisme n'est pas radical, ou bien que notre discernement moral en pareil cas se fonde inconsciemment sur un conformisme social, de telle façon que la moralité elle-même ne doive son origine qu'à des conventions!

Il faut donc, pour rester dans *les faits*, que nous conservions l'inéluctable distinction entre l'acception naturaliste et l'acception historique du mot « mœurs ». Quand on parle des mœurs des insectes ou des grands carnassiers, on sait bien que les manières d'être ou d'agir d'un pur animal n'affectent aucun de ces caractères, « intellectualité du vouloir — attitude critique du sujet qui se dédouble pour juger les formes qu'il va donner à son action — élargissement de la conscience à des préoccupations bien excessives au struggle-for-life, etc. »; et qu'ainsi le sort nous a été réservé, à nous seuls, de prendre en mains notre propre conduite, en harmonie sans doute avec nos conditions d'existence, mais dans des directions qui n'y aboutissent pas exclusivement. Nos vies, il est vrai, sont retenues dans l'uniformité par des exigences sociales bien plus nombreuses qu'il ne s'en trouve parmi les colonies animales; mais la liberté conserve malgré tout un tel emploi, que les sociétés ne se différencient pas entre elles ethniquement plus qu'un homme ne se distingue moralement de tous les autres au sein de la nation ou même du groupe corporatif auquel il appartient. Les prévisions du droit civil ont beau se préciser et se montrer sévères, les tyrannies de la Mode ont beau comprimer nos moindres gestes dans leur formalisme souriant : nous enfermons le plus propre et le plus vif de nous-mêmes dans une enceinte inviolable qu'on a nommée, par opposition à la vie mondaine, « le for intérieur ». Or, cette originalité, nous y tenons tellement que nous consentirions à mourir plutôt que de la perdre tout entière. Quand une nation, menacée de violence par les autres, veut serrer, pour sa défense, toutes les âmes en un faisceau invincible, elle n'a pas de plus sûr moyen que de rendre sensible à leurs yeux le péril où elles seraient de perdre chacune d'elles le droit de rester « soi-même » dans une communauté qui ne parlerait plus leur langue et poursuivrait un autre idéal.

Les mœurs dont on s'occupe en Morale ne sont pas précisément ces façons communes d'être et d'agir que l'historien ou le sociologue relèvent dans n'importe quel pays et qui tirent, après tout, leur origine d'individus qu'on n'appelle « représentatifs » que parce qu'ils sont les moins imitatifs de leur groupe ethnique. Chacun de nous recèle, sous ses dehors sociaux, une autre originalité que celle-là et des mœurs dont l'ésotérisme ne se laisse pas percer facilement aux amateurs de *document humain* : c'est cette réalité profonde qui est l'affaire de la Morale et c'est ce moi que nous voudrions enrichir, sans égoïsme (la personnalité et l'égoïsme sont plutôt deux aspirations contradictoires), en appelant à nous toutes les ressources de l'expérience et de la Raison. Quant au statut national sous lequel, d'aventure, nous nous trouvons, nous entendons bien n'y laisser mouler que la forme conditionnelle et, pour ainsi dire, *comique* de nous-même. Il s'agira, sans doute, pour être honnête homme, d'accorder autant que possible nos mœurs personnelles avec le contrat social sous la foi duquel nous sommes nés ; mais il s'agira encore plus de les accorder entre elles et de nous disputer nous-même à l'extrême fantaisie des mœurs publiques jusqu'à ce que nous éprouvions ce sentiment d'unité profonde qui n'est que la présence en nous et la maîtrise inimitable de la Raison.

On ne saurait mieux comparer l'aspect social de nos mœurs qu'aux couches refroidies sous lesquelles notre Terre cache sa vraie nature de planète toujours en ignition. Nos mœurs publiques (les gestes de civilité, le costume, les modalités de la vie économique, etc.) c'est un dépôt de conventions formelles ou tacites dont la solidité nous permet de marcher avec confiance sur le terrain social ; mais le vif des mœurs n'est pas là, c'est ce qu'il y a en chacun de nous de moins conventionnel et de plus *lui-même*, les pensées où d'habitude nous nous plaisons, les chères aspirations (utopiques peut-être) qu'on ne dit pas, les formes du vouloir ou du sentir qui donnent à chacun de nous son *caractère*. La vie morale a absolument besoin de se cacher ainsi sous la croûte refroidie des mœurs sociales : non pas qu'elle ait peur de la société ou qu'elle se morfonde dans l'égoïsme (les grands bienfaiteurs humains ne furent-ils pas toujours les plus fervents de recueillement en soi-même?), mais il faut à la vie morale une autre liberté que celle de la rue et une ardeur moins fumeuse que celle de la Tribune ou de la Bourse.

II. — Les débuts symboliques de la pensée humaine.

Moins encore que nos origines sociales, nos origines morales n'ont d'histoire : mais il ne faudrait pas en profiter, les uns pour affirmer que la Raison et avec elle la Liberté sont descendues sur terre miraculeusement, comme Moïse reçut la loi parmi les foudres du Sinaï ; les autres, pour dessiner une ligne d'évolution sur laquelle en ce monde toutes choses se tiendraient si essentiellement, que jamais il n'y ait eu rien de vraiment « nouveau », ni quand la vie a commencé en ce monde, ni quand il y eut passage de la conscience animale à la *pensée critique*. En écrivant ce dernier mot, nous ne perdons pas de vue combien l'homme primitif avait peu de métaphysique. Il se trouva pourtant capable de prendre en face des choses une attitude spéculative, c'est-à-dire de les considérer hors de lui-même, comme indépendantes des impressions qu'il en recevait par la voie des sens. Or cela fut, en même temps que le premier pas vers la vie intellectuelle, un acte inchoatif de vie morale. Le dédoublement du moi, qu'il pratiquait cette fois avec réflexion et non plus par un simple et fatal besoin d'adaptation vitale, devait entraîner, dans certaines au moins de ses actions, le *désintéressement* : le désintéressement, qui est à la fois l'alpha et l'oméga de la moralité. On peut le dire, sans aucun abus d'*a priori*, un chien qui réussirait un beau jour à prendre en face des choses une telle attitude, antinomique au struggle-for-life ou tout au moins inexplicable par lui seul, ne fût-ce que pour compter ses pattes ou remarquer que la lune est ronde, serait parti pour les mêmes destinées que nous-mêmes. En objectivant ainsi ses perceptions, dont il ne s'était servi jusque-là que *pour vivre*, ce chien aurait contracté comme nous le pouvoir de s'opposer à elles formellement ; et ses expériences auraient commencé de prendre le double aspect spatial et temporel sous lequel nous les apercevons, d'un côté, comme existant hors de nous, de l'autre côté, comme faisant partie de nous-mêmes. A cette conscience en transition de l'état « chien » à l'état « homme », des signes d'on ne sait quelle nature se seraient présentés forcément pour se dire à elle-même un aussi singulier changement.

Certains veulent que ce soit l'institution du langage qui ait déterminé le passage de l'état grégaire (où vivaient sans doute encore

les anthropopithèques du pliocène supérieur) à l'état de société, qui caractérise le genre humain. Cette opinion ne saurait être admise, si l'on entend par « langage » l'emploi de signes dont toute la valeur dépend de leur arrangement syntaxique et qui ne sauraient servir qu'à une pensée déjà discursive. La pensée humaine n'a pas commencé par être discursive; et des relations qui méritaient déjà le nom de « sociales » ont dû se dessiner entre les hommes vraiment primitifs, dénués de concepts, mais qui donnaient issue à leurs cogitations tumultueuses par des symboles. Des travaux sur la Pensée symbolique ont paru dans ces derniers temps, avec lesquels la science préhistorique devra compter[1]. Voici, pour les besoins de notre sujet, un extrait du livre *La Psycho-analyse*, dans lequel le Docteur Régis a résumé la doctrine de Freud sur « la symbolisation universelle ». « Le symbolisme n'est pas, comme l'enseigne souvent la science traditionnelle, une forme de pensée rare et accessoire... Le symbole est un procédé primitif de l'activité psychique, surtout reconnaissable dans les affirmations sincères de nos premières tendances et qui s'exerce constamment au cours de notre vie mentale. Cette recherche du symbolisme est une des grandes caractéristiques de la méthode de la Psycho-analyse. Nous verrons qu'elle le retrouve bien ailleurs que dans le rêve et dans la maladie,... *chez l'homme primitif*, dans la mythologie, le folk-lore, la littérature et l'art. Sous ces formes saines, la pensée symbolique paraît plus consciente d'elle-même; elle est alors le résultat d'une sorte de préoccupation volontaire d'exprimer les sentiments humains en les extériorisant sous forme de réalités concrètes. Dans le rêve, le symbolisme est plus maladroit... Mais il n'en est que plus intéressant, car il nous révèle que la pensée élémentaire et primitive, celle qui subsiste au plus profond de nous-mêmes malgré toutes les acquisitions de la culture, est la pensée symbolique. Le symbolisme du rêve est celui de l'inconscient. Il nous documente sur le mécanisme le plus simple de notre être psychique... Il résulte précisément de ce que le rêve est une régression vers les traces affectives de l'enfance et un retour de la pensée à sa forme élémentaire. » (Cité par Th. Ribot, *Revue philosophique*, mai 1915, p. 390-391.) Dans nos recherches sur

1. Voir par exemple : Freud, *Les Rêves*. — Bréhier : Origine des images symboliques, *Revue philos.*, février 1913. — G. Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme* (traduit de l'italien). — Dr Régis, *La Psycho-analyse*, 1914.

l'origine du « fait moral », nous nous appuyons d'autant plus volontiers sur ce texte, ou d'autres de même caractère scientifique, qu'ils ne tendent à fortifier aucune thèse et portent exclusivement sur une question de fait, » le rôle psychologique du symbole ».

Pour rencontrer aussi près que possible de leur source les signes sous lesquels la conscience a commencé de s'apparaître à elle-même « morale », il faudrait remonter au delà de l'homme préhistorique qui déjà se servait de la parole discursive, jusqu'à une inconnaissable humanité qui ne disposait que d'expressions moyennes entre la discursion et le langage de cris ou de gestes par lequel encore aujourd'hui la bête donne issue à ses sentiments élémentaires. Quelle fut cette âme vraiment primitive? Est-il permis, même avec une extrême circonspection et en se bornant au point de vue *moral*, d'en essayer la rétrospection?

Un sentiment moins confus que celui qu'un chien peut avoir de son individualité organique, mais moins clair que celui que nous traduisons aujourd'hui par le mot « personnalité »; une envie jusque-là inéprouvée de cacher à autrui les plus affectifs d'entre nos faits de conscience (phénomène que l'on tenta beaucoup plus tard d'expliquer par le mythe d' « Adam et Ève »); une tendance à rapprocher autant que possible du fait qu'on éprouve le signe par lequel on l'exprime à soi-même ou à autrui : tel est l'inventaire dont il ne semble pas, quand on essaie de ramener la moralité à ses radicaux psychiques, que la simplicité puisse être dépassée. *Personnalité* (d'où devait sortir la justice), *Pudeur, Sincérité* : nous sommes là devant les colonnes d'Hercule de la conscience morale. Ou bien, si l'on veut que ces trois sentiments ne soient encore que des formes évolutives d'une réalité plus profonde, qui aurait joué le rôle d' « accident heureux » pour décider de notre sort de *civilisés*, il faut absolument revenir au fait que nous avons déjà envisagé, à la *Réflexion*.

Mais l'intérêt de notre sujet n'est pas là : il s'agirait plutôt de comprendre quel secours psychologique l'homme primitif, dénué de concepts et n'ayant encore à sa disposition aucun instrument analytique, aucun système de signes logiquement coordonnés, emprunta au symbolisme.

Les premiers êtres auxquels fut donné un sentiment intellectuel de leur moi n'en auraient tiré aucun parti, s'ils n'avaient réussi à

le fixer en leur conscience à l'aide de quelque image; autrement dit, ce sentiment ne pouvait vivre et donner lieu chez ces êtres à un avenir moral, qu'autant qu'ils pourraient s'exprimer à eux-mêmes l'opposition qui perçait déjà entre leur propre et permanente unité et l'extrême diversité des choses extérieures. La loi, en effet, est absolue : une *impression sans expression* n'est qu'une pensée mort-née. Mais, comme ces hommes vraiment primitifs ne rencontraient dans leur expérience animale aucun secours d'élocution pour forcer l'entité qu'ils cherchaient à leur apparaître, ils eurent forcément recours à leurs moyens zoologiques de représentation : ils accouplèrent leur sentiment intellectuel du « moi » avec quelqu'une des images qui flottaient innombrables dans leur cerveau encore vierge de concepts. Or c'est bien là ce qu'on entend exactement par *symbole* : « une synthèse hétérogène d'images et de sentiments..., non donnée dans l'expérience, mais que l'esprit crée et érige en entité à laquelle il confère une valeur objective... Le symbole a sa raison d'être dans le besoin de se représenter l'irreprésentable[1] ».

Quelle fut cette expression symbolique grâce à laquelle la pensée, en se distinguant de son objet, quel qu'il fût, commença de comprendre sa propre subjectivité? Nous verrons qu'en somme il importe peu de le savoir; mais en faisant cela il est certain que la Pensée prenait de l'*en-soi*, qu'elle s'affirmait « esprit », en opposition à tout ce qu'elle sentait de passif ou réceptif au-dessous d'elle, dans le propre corps qui lui ouvrait des issues sur le monde sensible; enfin, que c'est cette foi en sa valeur propre qui devait conduire l'Esprit si loin et lui assurer dans notre coin exigu d'univers tant de triomphes.

Le symbolisme, a-t-on remarqué, se nourrit plus volontiers d'images *visuelles*; mais les sons, les images motrices lui fournissent un précieux et parfois indispensable appoint (Cf. *Revue philos.*, mai 1915, p. 386). Pour notre sujet, nous n'avons pas besoin là-dessus de grandes précisions. Seulement, c'est ici le lieu d'observer combien l'explication animiste a fait fausse route quand elle a voulu dériver la croyance primitive à l'âme, au moi spirituel, de la perception visuelle que, d'aventure, l'homme a faite de sa

1. Cf. *Revue philosophique*, mai 1915, p. 385, 386.

propre image sur l'eau des ruisseaux ou à travers les réminiscences fantomatiques de ses songes. Que l'homme ait, à titre de moyens symboliques, nourri plus tard de pareilles représentations sa croyance déjà établie à l'*esprit*, c'est possible; et il est certain même que c'est à l'aide de ce « double » ou de ces « ombres » du moi que le culte des morts a pu entrer d'abord dans l'imagination des primitifs pour passer ensuite dans les mœurs de presque tous les peuples. Mais pourquoi, si cette explication animiste avait la portée immense qu'on prétend lui donner, un chien ou un âne ne seraient-ils pas arrivés, depuis si longtemps qu'il y a des hommes et qu'ils pensent, à prendre eux aussi cette conscience de soi-même à la deuxième puissance dans le portrait zoologique que leur renvoient, aussi bien qu'à nous, les surfaces limpides et les songes nocturnes?

Ce qui nous rend impénétrables les débuts de la pensée symbolique, c'est le caractère individualiste des images sous lesquelles l'intelligence cherchait à se saisir elle-même, en opposition aux phénomènes : autant étaient fatals ces phénomènes et communs à tous les êtres doués des mêmes sens, autant chaque sujet faisait effort *à sa façon* pour s'apercevoir soi-même distinctement des influences qui l'atteignaient ainsi du dehors. On découvrirait plus facilement quelque logique au fond des associations mentales de la psychose ou du rêve que dans ces efforts de symbolisme par lesquels nos premiers ancêtres commencèrent à s'élever de la stupidité animale à la Raison. N'importe quelle image était bonne à fortifier cette unité du moi qui se cherchait elle-même et se comportait encore comme un sentiment, plutôt que comme une intuition. De quelle immensité de moyens ne jouit pas la vie affective pour se délivrer des poussées émotionnelles qui cherchent en tout être vivant une issue psychique, c'est-à-dire une expression immédiate, sans adresse comme sans écho, quand on songe que l'image d'une maisonnette blanche, d'un réduit obscur, d'une étoile ont pu servir indifféremment de symbole (c'est Freud qui nous l'apprend) pour exprimer une préoccupation sexuelle! (Cf. *Revue philosophique*, ib., p. 391 et 392).

Aussi n'y a-t-il pas lieu, pour l'étude que nous avons entreprise du « fait moral », de nous arrêter à cette période individualiste de la pensée symbolique; mais une période de socialisation la suivit de près. Ou, même, ne faut-il concevoir aucun temps où le symbo-

lisme et la Réflexion (dont le symbolisme ne fut qu'un provisoire adjuvant psychologique) soient restés une pratique solitaire?... Dans le *grex* d'anthropopithèques où commençait de fermenter la vie intellectuelle, certaines représentations durent prévaloir rien que par le fait qu'elles se trouvaient plus capables de provoquer entre tous un même état de conscience. Ces symboles, en raison même de leur puissance d'expression sociale, contribuèrent beaucoup à l'avancement de notre race : la communauté des signes créait la stabilité des jugements et la conscience humaine était en marche vers l'acquisition des concepts.

On peut retrouver dans les vestiges laborieusement exhumés de l'âge de *la pierre taillée*, quelques survivances de ce symbolisme collectif qui a permis à nos tout premiers ancêtres de passer de l'état grégaire à l'état social. Dans leur conception du monde et de la vie, la *flamme*, radieuse et réchauffante, eut un rôle symbolique privilégié : c'est par elle qu'ils ont commencé de se figurer en commun le principe vital et cette énergie critique qui venait de sourdre en eux, prometteuse de conquêtes sur le terrible inconnu. Le Totem, qui semble avoir eu un emploi si décisif dans la formation des clans, ne fut qu'une autre manière de se représenter l'âme : mais ce n'était plus celle des individus, c'était l'âme commune qui s'y révélait; et peut-être même c'était la cause universelle du sentir et du mouvoir qui commençait à se poser, entité indomptable, au centre de la conscience religieuse.

III. — Les bases morales du fait social.

Nous voici donc à l'endroit où il faudrait résoudre le nœud qui unit le fait moral et la réalité sociale si fortement, que certains ne voient plus ce dualisme et ne voudraient parler des « mœurs » que comme on traite de symbiose ou de fermentation.

A moins que l'on se contente du mythe adamique, la réalité sociale ne s'est pas introduite dans le monde directement : elle a fait suite à l'état grégaire et n'a commencé de s'en distinguer qu'au moment où s'est produit le fait caractéristique (*l'accident heureux*, dirait Darwin) de la Réflexion. Or il paraît bien difficile de masquer sous ce mot « accident » l'espace franchi dans une telle transition; et n'y a-t-il pas eu à ce moment immémorable, sinon un

bond, une bifurcation qui créa dans l'existence un ordre nouveau? Dans toute colonie animale, fût-ce la mieux différenciée, les individus obéissent à une loi de *division du travail* qui est sensiblement la même qu'entre les cellules organiquement associées; tandis que la sociologie a franchement renoncé à cette conception naturaliste pour expliquer l'interdépendance qui nous distingue les uns des autres autant qu'elle nous unit au sein de l'agrégat humain. A mesure que les groupements ethniques s'éloignaient de la période où nous avons vu que la raison se cherchait elle-même à travers des symboles d'une effrayante incohérence, le sentiment de personnalité se renforçait et les rapports d'homme à homme s'éclairaient de cette originale évidence qui a pris le nom de « Droit » mais que tant de siècles n'ont pu amener encore à ce point de clarté où elle achèverait de nous séparer des bêtes.

Or qu'est autre chose le « Droit » que le pouvoir, quand notre action ne se trouve pas par la force des choses engrenée avec l'action des autres dans des rapports d'inextricable réciprocité, d'exercer nos facultés rien qu'à notre guise? Ce pouvoir est déclaré « moral » par le seul fait qu'en l'exerçant on ne trahit pas les intérêts de la collectivité; et contre la définition leibnizienne, aussi négative qu'elle paraisse, aucune définition du droit n'a pu prévaloir. Ce n'est pas le moment d'examiner si la personne humaine peut trouver, en dehors des fins sociales, à exercer raisonnablement son activité; mais relevons avec soin ce sentiment profondément individualiste du droit, concomitant du sentiment de personnalité. Quand la société déclare « moral » tout ce qui ne va pas contre elle, ce n'est pas la Moralité qu'elle entend définir, mais le Droit; et si le concept « moral » ne recouvrait pas logiquement le concept de « Droit », n'était pas plus large que lui, la définition de Leibniz resterait inintelligible. Quel est donc ce surplus, cette autre réalité que le Droit, incluse dans le fait moral? Le voici. La société, préoccupée de ses fins propres, se borne à déclarer que rien n'est « bon » s'il va contre ces fins : mais c'est tout; et l'on serait bien mal venu à dire qu'à son tour la Raison perde tous ses droits sur notre action et notre vie dès que la société s'en désintéresse. Le vrai, c'est qu'il y a dans la conscience générale de l'humanité une tendance à accroître toujours davantage l'ésotérisme du « for intérieur », autrement dit à *séparer le fait moral du fait social.*

En déclarant ce for intérieur de plus en plus fermé aux yeux d'autrui, l'humanité affecte-t-elle du mépris à son égard? C'est tout le contraire; mais nous croyons tous que pour y pénétrer, il faut des regards plus subtils que ceux du législateur politique, des mains plus délicates.

Chez les hommes primitifs, bien loin que la pensée individuelle ait été refoulée ou amoindrie par l'intervention des symboles collectifs, elle a jalousement conservé ses deux caractères, qui n'ont socialement aucun sens, de « curiosité » et de « dilettantisme ». Ce n'était pas pour être admirés de la communauté que les hommes de l'époque solutréenne traçaient, sur quelque morceau de roche éruptive, le dessin d'une feuille ou des silhouettes de renne, d'ours, comme on en a retrouvé de nos jours dans la grotte de Massat. Les spécialistes n'ont pas hésité à dire, d'après certaines circonstances géologiques qui précisaient par quels moyens et dans quel but avaient été exécutés ces ouvrages, que l'homme préhistorique n'avait cherché là que des jouissances solitaires : il voulait satisfaire uniquement un besoin de s'exprimer à soi-même des formes pures dont il savourait avant tout *l'irréalité*. On dira que c'était là des tentatives d'art et non des démarches intellectuelles; mais la curiosité intellectuelle n'est pas moins solitaire, par nature, que la jouissance artistique. Si la pensée symbolique n'a pas laissé de traces de cette curiosité, c'est qu'elle fut bien trop mobile, dans les consciences vraiment primitives, pour s'extérioriser, comme l'œuvre d'art, sur la pierre, l'os ou le bois. Autrement, nous saurions par des documents que ce n'est sous aucune pression sociale que la conscience est devenue, soit intellectuelle, soit artistique, mais par une pression d'au dedans, sans la moindre préoccupation de louange publique ou d'avantages matériels.

Or, ce que fut à l'origine l'être pensant, cet *en soi* que la conscience zoologique ne connaîtra jamais, comment la conscience humaine pourrait-elle aujourd'hui le renier? Comment, sous la pression toujours croissante des exigences de solidarité et de coopération, en viendrait-elle à croire que c'est dans le fait social que consiste sa *différence spécifique* et oublierait-elle cette intuition de personnalité qui fut d'abord mystique, mais qui reste clairement, malgré tous les assauts de l'esprit critique et en vertu même de ces assauts, à égale distance du fait social et de l'individualisme zoologique?

La réalité sociale a fait son apparition en même temps que la vie intellectuelle. Toutes deux ont évolué ensemble et indistinctement. Entre la pensée symbolique et la pensée discursive, qu'on mette autant de vingtaines de siècles que les lenteurs de l'évolution l'exigent : il suffit ici de remarquer que l'onomatopée et le signe idéographique eurent dans notre évolution intellectuelle le rôle le plus apparent. C'était l'analogie, sous ses deux grandes formes d'imitation vocale et d'imitation visuelle, qui venait soulager la conscience primitive, grosse de cogitations inextricables où s'entremêlaient les apports de la perception et les vives poussées de sa nature morale. Ce travail analytique sur elle-même convenablement avancé, et une fois en possession d'un langage qui lui permettait de dominer logiquement ses plus confuses expériences, l'Humanité entrait dans sa vie historique : nous pouvions dès ce moment enregistrer dans notre mémoire les aspects changeants de la réalité sociale, et en suivre le progrès.

Cependant gardons-nous d'oublier qu'au-dessous de toutes ses autres manifestations la vie conserve ses bases organiques; que les besoins élémentaires dont elle nous assaille et les exigences d'adaptation au monde physique qu'elle nous crie plus fort encore que la faim ou le sommeil restent au fond de la réalité sociale, constituent notre noyau solide et primitif d'association. Aussi quand on veut passer, en pensée, de la forme grégaire à la forme sociale de la vie, il faut tenir compte avant tout du changement entre les conditions matérielles de l'une et l'autre association, noter avec soin les différences extérieures que présente chez nous le struggle-for-life par rapport aux espèces zoologiques. Ce régime de struggle-for-life qui nous est propre et que la Raison imprègne aussi profondément que tout le reste de nos mœurs, nous l'avons qualifié « économique »; mais il n'entre pas dans notre sujet d'étudier, même sommairement, comment s'introduisirent entre les hommes ces relations de travail, d'échange, etc., qui ont mérité le nom d' « économiques ». Deux faits ou, si l'on veut, deux institutions dominent incontestablement toute l'évolution matérielle du genre humain : la Valeur et la Propriété. En nous arrêtant cinq minutes sur ces deux faits, nous achèverons de comprendre que, là même, la vie morale ne perd pas ses droits; bien mieux, nous nous assurerons une fois de plus que le fait moral gît dans toutes les couches de la réalité

sociale, puisque sans lui le sentiment de valeur ne se serait pas fait jour en nous et la propriété n'eût jamais compté parmi nos besoins ni, par conséquent, fait son entrée dans nos mœurs.

Certains reprochent au mot « personne » de n'exprimer ni un fait (c'est l'individu botanique ou zoologique, disent-ils, qui est un fait), ni une idée (car on n'y découvre aucun résidu d'expérience, aucun abstrait schématisable). Il se peut, en effet, que ce que le mot « personne » s'efforce d'exprimer ne soit qu'un sentiment, le même qu'éprouvèrent faiblement (nous l'avons vu) les premiers hommes en passant de l'état de conscience spontanée à l'état de conscience réfléchie. Or ce primitif sentiment, autant qu'il est permis, après tant de siècles de vie intellectuelle, de l'analyser, n'offre rien de plus frappant qu'une intime ressemblance avec le sentiment de « valeur ». Elle va si loin, cette ressemblance, que si l'un des deux sentiments disparaissait, l'autre rentrerait avec lui dans l'inconscient. La notion première de valeur n'est point celle qui sert aujourd'hui de base à la science économique; mais, quand les hommes songèrent à fonder leur appréciation utilitaire des choses sur quelque commune mesure qui rendrait leurs services interchangeables, il y avait déjà longtemps que le jugement de valeur avait fait son apparition. Dès que l'homme avait senti (la réflexion l'y poussa irrésistiblement) que de toutes les choses à son usage, celle qui était la plus *sienne*, c'était sa volonté et combien plus il était l'auteur de sa pensée que de sa digestion, il fut porté à estimer son « âme » au-dessus de tout. Or, un tel sentiment dut réagir sur toutes ses autres dispositions affectives ou mentales; et notamment il ne lui fut plus possible d'entrer en relations avec ses semblables au seul gré des attractions ou répulsions physiologiques, de même manière que les animaux s'associent pour former un *grex*. Les bêtes n'ont pas entre elles de commerce économique, pour les mêmes raisons qu'elles n'ont d'autre loi que la Force quand il s'agit de prévenir ou de liquider les conflits du struggle-for-life. Le sentiment de Valeur, celui de Personnalité, celui de Droit ne peuvent pas se dissocier, parce qu'ils n'apparurent pas successivement et que leur origine est indivisible : ils furent historiquement et ils restent toujours un seul et même fait. Quand nous appelons ce fait « moral », par opposition au fait « social », nous n'entendons point par là qu'il ait moins de réalité, mais qu'il est caractérisé par

l'immanence et tellement intérieur que le sujet en qui il s'accomplit ne ferait que s'en dépouiller s'il essayait de le *désubjectiver*. Se mettre à chercher dans la sphère physique, d'où nous arrivent les sensations, l'origine de la Personnalité, du Droit, de la Valeur, c'est une erreur bien plus profonde que de chercher à apercevoir les couleurs en excitant les papilles linguales.

Quant à la « Propriété », nous ne perdons pas de vue, quand nous songeons à établir entre cette institution et le pouvoir de Réflexion une relation d'immédiate causalité, que la Propriété a commencé par être collective. Que signifie alors cet hiatus entre l'effet et sa cause immédiate?... Le voici. La période plus ou moins préhistorique où des collectivités humaines domestiquèrent des troupeaux et s'approprièrent des pâturages n'a pu être qu'une période d'instabilité où notre race, ayant cessé de vivre à l'état grégaire, s'évertuait à un nouveau devenir et à des mœurs qui méritassent le nom de « sociales ». La division du travail, dans ces groupements déjà animés de quelque flamme de liberté, avait plus de souplesse que dans les colonies animales et s'inquiétait de progrès. L'individu qui travaillait là concevait entre lui-même et l'outil qu'il maniait ou le produit qui sortait de ses mains une relation dont l'abeille, dans sa ruche, ou le renne, chassant de conserve avec des congénères, ne pouvaient se douter à aucun degré. Or l'abîme que l'on aperçoit ici, c'est le sentiment de personnalité qui l'a créé; et l'on peut assurer que c'est ce même sentiment qui a le plus contribué à rompre le lien entre la terre et le clan qui la cultivait : ce qui naissait de son effort, l'homme néolithique le sentait « sien » par une suggestion morale qui secouait en lui violemment les liens de solidarité aveugle, absolue, par lesquels des êtres privés de Raison sont retenus à l'état grégaire. La terre où cet homme néolithique avait pendant quelque temps enfoui des semences et déposé, avec sa sueur, des soucis d'avenir lui inspira un attachement irrésistible. Et cet attachement-là ne venait pas des mêmes sources que l'instinct : c'était déjà une affirmation rationnelle, qui se répétait dans tous ces nouveau-nés à la liberté avec la même force d'individualisme et de réflexion.

N'insistons pas, puisque nous aurons plus tard à revenir sur ces questions de Propriété et de Travail; mais prenons acte une fois de plus du rôle qui appartient au fait moral dans l'évolution humaine.

Le fait moral est à l'avant et non à l'arrière du fait social : il a joué dans le corps et l'âme de nos premiers ancêtres un rôle d'imprégnation qui les marquait pour la Civilisation, bien qu'ils n'aient eux-mêmes connu de la Civilisation que d'imbéciles tâtonnements. Mais une imprégnation ne se perd jamais et celle-là orienta définitivement nos destinées communes. Ce n'est pas en détachant le fait moral de la réalité sociale, comme un simple épiphénomène, que s'accroîtraient nos chances d'arriver en plus grand nombre et plus sûrement au terme que nous assigna la Nature.

Il ne semble pas permis de parler de nos origines sans dire un mot du fait religieux que certains esprits voudraient fondre avec le fait moral, autant que d'autres s'efforcent de diluer l'un et l'autre dans la réalité sociale. Nous nous réservons d'étudier avec soin et à part le fait religieux. Contentons-nous en ce moment de relever qu'il est né de l'étonnement (de la *peur*, disent certains auteurs) qui envahit la conscience humaine après ses premières sorties hors de la sphère de notre subjectivité où l'animal reste enfermé, sans espoir de jamais se dire à lui-même qu'une chose et son image n'existent pas au même titre ou qu'en face de ses rêves phosphorescents il y a « le Monde ». Une apparition de force, d'opposition objective à nos imaginations, de possibilité immense de joies et de peines diffuse tout autour de soi, ne tarda pas à suivre la Réflexion. Les efforts de symbolisme par lesquels nos premiers ancêtres s'efforçaient de penser les choses furent pénibles, traversés d'une angoisse indéfinissable que l'instinct de conservation eut bientôt fait de transformer en prières ou en adorations; tandis que la conscience animale restait introublée, jouissant à l'égard de l'Infini de la douce quiétude des ignorances absolues. Dans l'immense ciel, le passereau n'éprouve d'autre terreur que celle de l'épervier; et celui-ci, que des rapaces plus grands que lui. Mais s'ils venaient, d'aventure, à se distinguer eux-mêmes de la Nature comme nous le faisons, à écouter tous ses bruits, à interpréter ses phénomènes, à en attendre comme nous du bien ou du mal, ces oiseaux atteindraient à la fois au sentiment de personnalité et à la croyance en quelque dieu.

Le fait religieux, comme le fait moral, comme le fait économique, etc... a évolué. On a bientôt fait de dire qu'il n'est qu'une maladie de la Raison. Avec plus de précautions et en nous entourant d'autant d'expériences et de documents qu'il sera possible, nous

rechercherons quelles affinités rattachent le sentiment religieux aux aspirations de Vérité, de Droit, de Pudeur, etc., dont l'humanité vit non moins que de lumière et de pain. Nous essaierons en même temps de comprendre, au point de vue social, combien les déviations du sentiment religieux ont pu accumuler contre nous de souffrances inutiles et d'impiétés naturelles. Aucune tâche n'appelle un plus tranquille jugement, une plus forte indépendance, soit des massives superstitions et des sottises séculaires, soit de l'actualité où frémissent tant de passions contradictoires.

E. Récéjac.

L'imagination et l'intuition chez Gustave Flaubert

L'Esthétique du roman

Le roman a pris dans la littérature française, au cours du XIXe siècle, une importance extraordinaire. Il a fini par envahir tous les domaines : il n'est plus seulement la narration d'aventures fictives et divertissantes; il déborde sur la morale, la psychologie, la sociologie et surtout l'histoire. Toutes les idées et toutes les tendances s'expriment à l'occasion sous la forme du roman; tous les faits, à mesure qu'ils sont vécus, paraissent la revêtir naturellement, non seulement aux yeux des littérateurs, mais aussi aux yeux du public. Combien les événements de la guerre actuelle n'ont-ils pas déjà inspiré de romans, dont les lecteurs se montrent avides! Il semble que, par une disposition d'esprit qui se généralise de plus en plus, « tous les accidents du monde, dès qu'ils sont perçus, nous apparaissent transposés comme pour l'emploi d'une illusion à décrire ».

Gustave Flaubert, qui a écrit cette phrase[1], est le représentant le plus typique de cette disposition mentale. Il est donc intéressant d'étudier chez lui, à l'aide des documents que l'on possède[2], cet état d'âme du romancier. En essayant de suivre la genèse d'une œuvre dans son cerveau, de retrouver ses procédés de travail et le mécanisme de son talent, on voit se dessiner peu à peu

1. Préface aux *Dernières chansons* de Louis Bouilhet, éd. Charpentier, 1872, p. 33.

2. D'abord sa *Correspondance* (éd. Charpentier, 4 vol., 1884-1892); et aussi le *Journal des Goncourt*, *passim* (éd. Charpentier, 9 vol., 1887-1892). Dans H. Taine : *Vie et Correspondance* (éd. Hachette, 4 vol., 1902-1907), on trouve au tome II, p. 231-236, des notes que Taine avait rédigées à la suite de deux conversations avec Flaubert et qui donnent des renseignements curieux.

non seulement une psychologie d'artiste, mais encore une esthétique du roman, tel qu'il le concevait, qui se révèle en harmonie avec les tendances dominantes de la pensée moderne.

*
* *

I. — Les procédés de travail.

Le caractère le plus apparent du génie de Flaubert, c'est la puissance et la netteté de l'imagination. Son style est un modèle de style descriptif, tout en images, même quand il s'agit d'exprimer des idées abstraites. Ses œuvres sont des suites de tableaux. Toutes les sensations, lignes, formes, couleurs et gestes, sons et intonations, odeurs et exhalaisons, et aussi ces impressions complexes, mi-physiques et mi-sentimentales : sensation de fraîcheur, de bien-être, d'ardeur, ou au contraire de malaise, d'angoisse, de langueur, d'abattement, toutes ces *images*, au sens le plus général du mot, sont susceptibles de revivre dans son cerveau, une fois enregistrées, avec une intensité exceptionnelle et parfois gênante : « Il voit les yeux fermés trop d'objets », écrivait Taine[1]. Ou bien elles composent, au moindre appel, des combinaisons nouvelles, créations de sa fantaisie. A toutes les phases de son travail artistique, on retrouve cette faculté sous l'une ou l'autre de ses formes.

1° *La Conception.* — Au commencement, c'est sous sa forme la plus vague, que, d'après ses propres déclarations, elle semble se manifester. Quand il conçoit un sujet, c'est d'abord sa sensibilité, facile à émouvoir chez ce nerveux[2], qui est mise en branle dans un certain sens, et c'est une impression de nature affective qu'il a d'abord l'intention de traduire : « J'ai la pensée, quand je fais un roman, disait-il aux Goncourt, de rendre une coloration, une nuance. Par exemple dans mon roman carthaginois, je veux faire quelque chose pourpre. Dans *Madame Bovary*, je n'ai eu que l'idée de rendre un ton, cette couleur de moisissure de l'existence

1. Taine, *loc. cit.*, p. 231.
2. On sait qu'il était atteint d'une névrose qui se manifestait par des crises douloureuses, d'abord attribuées à de l'épilepsie. Il semble plutôt, d'après les plus récentes études, que c'était une hystéro-neurasthénie, caractérisée par l'obsession d'une image angoissante (Voir Dumesnil, *Flaubert, son hérédité, son milieu, sa méthode*, 1905, chap. IV).

des cloportes. » C'est-à-dire que dans l'un de ces livres, il veut fixer une impression de violence farouche, et dans l'autre, une impression d'ennui et de grise mélancolie. Et il ajoutait que c'était seulement par une circonstance fortuite (le récit qu'on lui fit d'un fait divers de petite ville) qu'il avait été amené à choisir l'héroïne définitive de ce roman : « Ce devait être d'abord, dans le même milieu et la même tonalité, une vieille fille dévote et chaste[1]. »

On pourrait de même reconstituer avec vraisemblance, à défaut d'aveu précis de Flaubert, l'origine de l'*Éducation sentimentale* ou de *Bouvard et Pécuchet*. C'est l'impression d'ennui, de vide intellectuel et passionnel, laissée dans son souvenir par ses années d'études à Paris[2], qui lui suggéra le sujet du premier ouvrage. C'est le sentiment de dégoût, d'irritation, d'amère ironie, que lui a toujours inspiré la sottise bourgeoise, — sentiment exaspéré encore par la tristesse des événements de 1870, — qui lui donna l'idée du second. C'est l'attendrissement qui suivit la mort de sa mère[3], le besoin de pitié, de bonté où se fond son cœur à ce moment, qui trouve son expression dans l'histoire d'*Un cœur simple*. Ce sont bien des impressions de nature affective, mais dans le cerveau d'un imaginatif comme Flaubert, elles se traduisent immédiatement, en vertu d'un phénomène analogue à celui de l'audition colorée, par une image visuelle : celle d'une coloration, d'une nuance, pourpre ou grise, ou telle autre qu'il aurait pu désigner pour chacun de ses romans.

D'autre part, elles se concrétisent dans la vision d'un certain décor auquel elles sont associées : un coin paisible et morne de province française, une petite ville de Normandie; une cité barbare, à l'aspect oriental; ou bien Paris, le Quartier Latin, et quelques paysages de banlieue. Flaubert donne comme sous-titre à *Madame Bovary* : *Mœurs de province*. Il a d'abord intitulé son roman africain : *Carthage* et pendant longtemps il ne le nomme jamais autrement dans sa *Correspondance*. Quand il parle de l'*Education sentimentale*, il dit toujours, dans les premiers temps, « mon roman sur Paris » :

1. *Journal de Goncourt*, t. I, p. 367, 17 mars 1865.
2. Voir l'expression de cet ennui dans la *Correspondance*, t. I, p. 38-70, lettres de 1841 à 1846.
3. Mme Commanville, *Souvenirs intimes* (en tête du tome I de la *Corresp.*), p. xvi. Il faut y ajouter aussi l'influence de George Sand, qui s'exerça dans le même sens (Voir *Corresp. de G. Sand et de Flaubert*, éd. Michel Lévy, p. 461).

« Il va faire un roman sur Paris, écrit Taine, comme il en a fait un sur la province. Mais d'abord il a besoin d'empreindre tout le Paris actuel dans son imagination; il achète des cartes de Paris, etc.[1] » Ainsi donc c'est, après l'impression affective, l'image d'un certain décor, avec ses paysages, son atmosphère, sa couleur générale en harmonie avec cette impression, qui se lève dans son esprit. Il le déclare lui-même en une formule très explicite : « Un livre n'a jamais été pour moi qu'une *manière de vivre* dans *un milieu* quelconque[2]. »

Dans ce milieu, il place des personnages dont il imagine les traits et l'allure avec une netteté singulière. C'est Charles Bovary, avec « les cheveux coupés droit sur le front comme un chantre de village, l'air raisonnable et fort embarrassé »; Homais « en pantoufles de peau verte, quelque peu marqué de petite vérole et coiffé d'un bonnet de velours à gland d'or »; Madame Arnoux, dont « les bandeaux noirs, contournant la pointe de ses grands sourcils, descendaient très bas et semblaient presser amoureusement l'ovale de sa figure », et tant d'autres créatures à la silhouette vivante et caractéristique dont la réalité lui offre quelquefois les prototypes, ou qui, filles de son imagination, comme Salammbô, surgissent devant ses yeux comme des visions de rêves.

Observons en passant, en effet, l'analogie frappante de ce mode de conception avec le processus du rêve. C'est ainsi qu'une impression de nature affective, peur, angoisse, irritation nerveuse (née, la plupart du temps, d'une sensation physique inconsciente) se projette en un songe où se succèdent des images variées mais d'une tonalité identique; un décor se dessine en harmonie avec cette impression; des figures apparaissent, entrevues dans la réalité, ou forgées par la fantaisie; toute une action se déroule enfin, brodée par l'imagination sur le thème qui lui est fourni. Et d'ailleurs il y a un livre de Flaubert qui est conçu et composé tout à fait sur le modèle d'un rêve : c'est la *Tentation de saint Antoine*. Il consiste en une suite de visions qui assiègent un cerveau halluciné par l'ascétisme et par le jeûne, et dont le lien est formé par l'association des images autour d'une impression centrale : la tentation de

1. Taine, *Corresp.*, t. II, p. 234.
2. *Corresp.*, t. III, p. 144. Lettre à Mlle Leroyer de Chantepie.

la jouissance et la convoitise du péché. Le rêve est la manifestation la plus typique de l'imagination, et *Saint-Antoine* est l'œuvre où l'imagination de Flaubert se déploie le plus librement, dans toute son exubérance; il était donc naturel qu'il fût amené à la concevoir comme un long rêve en nombreux tableaux.

2° *Le plan.* — Une fois en possession de ces données — tonalité, décors, personnages — il s'agit de dresser le plan du roman. L'écrivain n'a encore fait qu'entrevoir, dans une vision d'ensemble, le sujet où elles vont se combiner, — tout au moins le point de départ et les deux ou trois principales étapes du chemin capable de le mener au dénouement qu'il aperçoit, plus ou moins vague, au bout. Mais cette vue générale est évidemment insuffisante; il importe de préciser les péripéties et d'indiquer leur succession : « Tout dépend du plan, déclarait Flaubert... Toutes les difficultés que l'on éprouve en écrivant viennent du manque d'ordre[1]. »

Mais qu'entend-il par ce mot? Veut-il parler d'un ordre *rationnel*? Considère-t-il l'établissement du plan comme une affaire de raisonnement, comme une œuvre d'analyse et de logique? S'agit-il de saisir les rapports entre les idées et les faits, et de marquer l'enchaînement des effets aux causes et des conséquences aux principes?

La récente édition Louis Conard de *Madame Bovary*[2] reproduit les deux plans dressés successivement par Flaubert, vers 1851 d'abord, et repris, remaniés, développés à plusieurs reprises dans l'ensemble et dans le détail; ils y occupent une douzaine de pages. Or leur contenu indique d'une façon très instructive le travail qui s'accomplit dans l'esprit du romancier. On n'y trouve pas un schéma rigoureusement établi, avec des divisions et des subdivisions correspondant aux articulations de la pensée, comme celui qu'on peut tracer en vue d'une dissertation ou d'un discours. C'est un ensemble, assez confus au premier abord, de « Notes sur les personnages », et de « Scénarios » (c'est le mot employé par Flaubert lui-même) qui esquissent le dessin d'un groupe de chapitres, ou d'un chapitre, ou seulement d'un fragment de chapitre.

1. *Corresp.*, t. II, p. 331. Flaubert adopte aussi avec enthousiasme (Voir *Corresp.*, t. III, p. 29) la définition donnée par Buffon : « Le style n'est que l'ordre et le mouvement que l'on met dans ses pensées ».
2. Paris, 1910, in-8.

Les Notes sur les personnages sont elles-mêmes de deux sortes. D'abord des indications relatives à leur physique, des ébauches de portraits :

Note sur Charles. — Vulgarité intime jusque dans la manière dont il plie précautionneusement sa serviette, — et dont il mange sa soupe. — Animalité de ses fonctions organiques. — Il porte l'hiver des gilets de tricot et des chaussettes de laine grise à bordure blanche. — Bonnes bottes. — Habitude de se curer les dents avec la pointe de son couteau et de couper le bouchon des bouteilles pour l'y faire rentrer.

Ensuite des indications psychologiques, — relatives non pas à proprement parler au caractère des personnages, car il est révélé, déjà et surtout, (comme dans La Bruyère, qui était du reste l'un des « bréviaires de style » de Flaubert) par leur portrait physique, — mais au développement de leurs sentiments, comme dans cette *Note sur Emma* :

Avec Rodolphe, elle est la maîtresse; elle est au second plan dans l'action.

Avec Amédée[1] elle est le maître; c'est elle qui domine. Il est humble et l'aime davantage qu'elle ne l'aime : elle est au-dessus de lui moralement.

Le vague monsieur du bal la mène à Amédée. Le rêve flottant se fixe.

Préparée de sentiment adultère en l'âme, Amédée l'amène à Rodolphe.

Et voici un exemple de scénario, celui de la partie centrale du roman, qui est l'histoire de la chute d'Emma Bovary :

Rodolphe. — Rodolphe se présente chez son mari un jour de marché. Son geste d'étonnement en voyant une telle femme. La seconde fois à un comice agricole. L'amour dans le bois. Automne. Figure rouge de vent. Fraîcheur de ses joues. Haletante de sa course, elle descend, et est obligée de s'appuyer contre un tronc de chêne. Hutte de sabotiers...

Qu'est-ce à dire, sinon que la faculté que Flaubert met en œuvre à la période de l'élaboration du plan, c'est encore l'imagination. Ces notes qu'il accumule, ce sont presque uniquement des visions qui ont surgi dans son cerveau, et qu'il se hâte de fixer : « Souvent,

1. C'est le nom que Flaubert avait d'abord donné au clerc de notaire d'Yonville qu'il a ensuite appelé Léon.

écrivait-il à Taine, cette vision se fait lentement, pièce à pièce, comme les diverses parties d'un décor que l'on pose. Mais souvent aussi elle est subite, fugace comme les hallucinations hypnologiques. Quelque chose vous passe devant les yeux; c'est alors qu'il faut se jeter dessus avidement[1]. » Rédiger une note sur un personnage, tracer un scénario de chapitre, ce n'est pas autre chose que saisir au passage ces visions rapides, ou bien, si elles sont plus lentes, enregistrer leurs divers moments, comme dans une sorte d'instantané ou dans une série d'instantanés photographiques.

Les scénarios constituent donc pour lui des espèces d'aide-mémoire, ou plutôt d'aide-imagination, pour le travail ultérieur. Il y consigne des détails parfois très minces (le geste d'étonnement de Rodolphe, la figure rouge de vent d'Emma), mais toujours suggestifs, qui sont comme des points de repère pour l'esprit de l'écrivain, des centres d'associations, autour desquels le groupement des images entrevues au moment de la conception pourra se refaire facilement à l'heure de la rédaction.

Chaque tableau est esquissé d'abord en un mot (Rodolphe chez Bovary; comice agricole), ou bien en quelques lignes (l'amour dans le bois); puis il est repris, plus tard, dans un scénario particulier plus développé, qui en précise rapidement les principaux détails. Les scénarios sont distincts les uns des autres, parce que, visiblement, Flaubert compose par scènes.

Les « Notes sur les personnages » servent à dessiner et à caractériser d'avance les acteurs ou les figurants de la scène. Quant aux « Notes psychologiques », on voit leur utilité : elles servent surtout à raccorder ces scènes les unes aux autres; elles indiquent le lien qui permet de les rattacher. Et ce lien n'est pas extérieur et artificiel, mais intime et naturel, car il ne marque pas seulement la succession des faits et des événements, mais celle des états de conscience des personnages qui les provoquent ou qui les vivent.

Voilà ce que Flaubert appelait « l'ordre », et l'on comprend que le manque d'ordre fût à ses yeux le vice fondamental. Dans un art ainsi défini, ce ne serait pas seulement un défaut de composition, mais un défaut de conception, — non pas un défaut d'habileté, mais un défaut de vérité.

1. *Corresp.*, t. III, p. 350.

3° *La rédaction.* — Muni de ces notes et scénarios, il entreprend la rédaction de chaque scène successivement. Le passage de l'une à l'autre sera facile, puisqu'il se fait par le mouvement même des sentiments qui agitent les acteurs de la scène.

La méthode de Flaubert devient alors, en apparence, singulière, et a souvent provoqué l'ébahissement de ses amis. Il l'a décrite lui-même dans plusieurs passages de la *Correspondance* : « J'ai à poser à la fois, dit-il à propos de la scène de l'auberge de *Madame Bovary*[1], dans la même conversation cinq ou six personnages (qui parlent), plusieurs autres dont on parle, le lieu où l'on est, tout le pays, en faisant des descriptions physiques de gens ou d'objets, et à montrer au milieu de tout cela un monsieur et une dame qui commencent (par une sympathie de goûts) à s'éprendre un peu l'un de l'autre... Je m'en vais faire tout rapidement, et procéder *par grandes esquisses d'ensemble successives*; à force de revenir dessus, cela se serrera peut-être[2]. »

Il s'exprime à peu près de la même façon à propos de la scène des comices agricoles[3] : « Il faut que ça hurle *par l'ensemble*, qu'on entende à la fois des beuglements de taureaux, des soupirs d'amour et des phrases d'administrateurs; il y a du soleil sur tout cela, et des coups de vent qui font remuer les grands bonnets... Ma cervelle me semble petite pour embrasser d'un seul coup d'œil cette situation complexe. J'écris *dix pages à la fois, sautant d'une phrase à l'autre*[4]. »

C'était bien ce que Taine avait constaté en regardant les manuscrits que Flaubert lui avait laissé voir : « Il écrit d'une manière extraordinaire, avec un premier jet incomplet, maladif, mettant des carrés, des losanges, un mot en vedette, des bouts de phrases, attendant que le chant vienne[5]. » Et ce témoignage est confirmé par celui des Goncourt : « Il ne peut écrire sur du papier blanc, ayant besoin de le couvrir d'idées, à l'instar d'un peintre qui place sur sa toile les premiers tons[6]. »

Manie de névrosé? Non pas; mais curieuse méthode, qui

1. 2e partie, chap. I.
2. *Corresp.*, t. II, p. 133.
3. 2e partie, chap. VIII.
4. *Corresp.*, t. II, p. 336.
5. Taine, *loc. cit.*, t. II, p. 236.
6. *Journal des Goncourt*, t. I, p. 305 (12 juin 1860).

s'impose naturellement à une imagination trop riche. Des images, très nombreuses et très nettes, représentant les principaux aspects de la scène à décrire, s'y bousculent. Il se hâte de les noter, de peur de les laisser échapper. Quelquefois elles se présentent immédiatement avec le mot précis qui leur convient. Ce terme heureux et suggestif, ou ce lambeau de phrase, aptes à évoquer l'image, il faut les saisir au vol et les épingler aussitôt. En général, ce sont des trouvailles excellentes, surgies dans la première fraîcheur de l'inspiration, et toutes proches de l'impression que l'écrivain veut rendre. De plus, ce sont, eux aussi, des points de repère pour le travail ultérieur, des points de départ pour des séries nouvelles d'associations, pour les images secondaires et les détails de style.

Dans les intervalles, Flaubert ne se fait pas scrupule de laisser des blancs, ou, par endroits, des signes conventionnels, des carrés, des losanges : ils sont destinés à rappeler (comme on fait un nœud à son mouchoir), à symboliser provisoirement une image entrevue, mais dont la traduction ne s'est pas offerte en même temps que l'aperception. Cela vaut mieux que de s'attarder à pourchasser le terme rebelle, en risquant de voir s'enfuir ceux qui accouraient sous la plume et de détruire, en rompant le charme, l'impression d'ensemble et l'unité d'inspiration.

Il est intéressant de comparer ce procédé que Flaubert applique à l'art de la prose, avec celui que, vers la même époque, Théodore de Banville, dans son *Petit traité de poésie française*, conseille d'appliquer à l'art des vers. Le poète, dit-il, commence par concevoir un certain nombre de visions et « en même temps que ces visions, se présentent spontanément à son esprit les mots qui, placés à la fin des vers, auront le don d'évoquer les mêmes visions pour les auditeurs[1] ». Car ces mots qui brillent les premiers dans le cerveau de l'écrivain, et qui sont les éléments primordiaux de la suggestion poétique, Banville prescrivait de les placer à la rime, qui est l'endroit le plus remarquable du vers[2]. Aussi le poète commence-t-il par noter ses rimes et par « les placer au bout du vers, avant que

1. *Petit traité de poésie française*, 1872, éd. Charpentier, p. 47 et suiv.
2. Banville va jusqu'à prétendre, par une exagération audacieuse, « qu'on n'entend dans un vers que le mot qui est à la rime » et « qu'il est le seul qui travaille à produire l'effet voulu par le poète ».

le vers ne soit trouvé ». C'est seulement ensuite qu'il s'occupe de remplir les intervalles par des mots « qui s'harmonisent avec celui-là, en formant des résonances variées entre elles, mais de la même couleur générale ».

On voit que les rimes jouent pour Th. de Banville exactement le même rôle, — de points de repère pour la pensée et de points de départ pour les associations d'idées, — que tiennent pour Flaubert ces mots en vedette et ces bouts de phrase dont il commence par couvrir son papier. Et l'analogie des procédés s'explique par l'analogie du genre d'art et de talent. La poésie de Théodore de Banville et des poètes de la même école est essentiellement, comme on l'a très justement démontré dans une thèse récente[1], « une poésie d'imagination et parlant à l'imagination », — tout de même que la prose descriptive ou plutôt évocatrice de Flaubert.

D'autre part, en même temps que les rimes, le poète conçoit la forme de strophe qui lui paraît convenir le mieux à son sujet. Le rythme est en effet un autre élément important de suggestion. La cadence du vers ou de la phrase exprime, par sa rapidité ou sa lenteur, sa douceur ou sa netteté, le sentiment dont est animé l'écrivain qui l'a choisie. Elle est, dit Guyau, « comme le battement du cœur rendu sensible à l'oreille et réglant notre voix, si bien que nos cœurs finissent par battre à l'unisson[2] ». Elle ébranle en même temps l'imagination en lui offrant des images d'une certaine nuance affective : ainsi, lorsqu'on écoute une symphonie, la cadence plus ou moins pressée, plus ou moins alerte ou traînante des phrases musicales éveille des visions confuses qu'on croit voir passer devant ses yeux fermés, — groupes de danseurs qui tournoient, troupes en marche, ou calmes paysages. Ces images sont la traduction concrète de l'impression sentimentale rendue sensible par le rythme, et elles la renforcent à leur tour; car, par une réaction nouvelle, elles ébranlent elles-mêmes la sensibilité — tant l'union des deux éléments est intime et réciproque.

Tel est bien le travail qui s'accomplit dans l'esprit de Flaubert au moment où son style s'élabore. Dans le même temps où il pose les jalons de son développement futur, en écrivant des fragments

1. E. Rivaroli, *La Poétique Parnassienne d'après Théodore de Banville* (Paris, Maloine, 1915), chap. VI, p. 133 et suiv.
2. M. Guyau, l'Esthétique du vers français, *Revue philosophique*, t. XVII, 1884.

de phrases, encore informes, mais pleins de lueurs et d'éclairs, il a dans la tête un certain rythme approprié aux images qu'il veut évoquer, aux sentiments qu'il veut suggérer, à la « tonalité » de son œuvre. Qu'on se rappelle la musique rude, sonore et comme métallique des phrases de *Salammbô*, la cadence mélancolique et langoureuse de tel paragraphe de *Madame Bovary*, le rythme sec, saccadé, ironique des pages de *Bouvard et Pécuchet*. Lorsque, revenant sur son premier brouillon, il entreprend de compléter ses ébauches, les phrases lui sont en quelque sorte dictées par une espèce de chant intérieur. Et nous comprenons maintenant l'expression, sans doute recueillie de sa bouche, que Taine avait consignée dans ses notes : « Il attend *que le chant vienne*. »

Il vient, ce chant, quand l'imagination a commencé à s'alléger du fardeau des images qui l'accablaient sous leur nombre, quand l'écrivain les a déposées, toutes fraîches et vives, dans ces premières notations rapides où il est sûr de les retrouver à l'heure de la rédaction détaillée, et où il peut encore, en attendant, les embrasser d'un coup d'œil. Alors le sentiment qui dominait depuis le début sa pensée, enrichi à présent de toute la valeur suggestive des images, se précise définitivement, et impose à son style une allure déterminée, un rythme en harmonie avec lui.

La première partie de la besogne est donc achevée : « Figurez-vous, s'écrie Gautier, que l'autre jour Flaubert me dit : C'est fini, je n'ai plus qu'une dizaine de pages à écrire, mais *j'ai toutes mes chutes de phrases*... Ainsi il a déjà la musique des fins de phrases qu'il n'a pas encore faites[1] ! » Le phénomène est explicable si l'on a suivi le mécanisme de sa pensée : il a toutes ses « chutes de phrase », parce que c'est là que se marque le plus fortement, comme l'étymologie même l'indique, la « cadence » du style, et que cette cadence, à ce moment, se chante d'avance dans son esprit.

Nous sommes arrivés à la seconde phase du travail littéraire : il s'agit maintenant de développer ces indications hâtives qui constituent le premier jet et de les relier l'une à l'autre par des mots qui en évoqueront les détails, par des phrases qui seront dociles au rythme du chant intérieur. Et Flaubert reprenant sa première ébauche, fait un second, un troisième brouillon.

1. *Journal des Goncourt*, t. II, p. 14, 3 mars 1862 : Flaubert est alors en train de terminer *Salammbô*.

A mesure que sa pensée insiste sur les idées et les mots qu'il avait notés, les images qui leur sont associées se réveillent en foule dans son esprit. Leur multitude se trouve même trop nombreuse, tumultueuse et fatigante, parce que l'imagination de l'écrivain est trop vive. Celle du lecteur moyen ne possède pas la même puissance; elle se disperserait au milieu de tous ces détails, deviendrait incapable de les réaliser, et de concevoir cette impression d'ensemble qui seule peut être vraiment frappante. Il sera nécessaire de faire un choix. « Il voit les yeux fermés trop d'objets, écrit encore Taine; sa tête est une photographie; il imagine aussi nettement la moindre fêlure du parquet que les grandes lignes de la chambre. C'est pourquoi quand il commence à écrire[1], il est encombré; il ne sait que dire d'abord; il en met trop, il est obligé de réduire, il ramène cinquante pages à quatre[2]. » Et ce travail d'élimination constitue la troisième phase de la rédaction.

On peut en trouver un exemple dans un fragment d'un passage cité par M. Albalat, qui a étudié les corrections de Flaubert[3]. C'est la description de Rouen, vu du haut d'une côte. La première esquisse indiquait seulement les grands traits du tableau; c'est une suite de notations rapides :

Toute la ville apparaissait. Descendant en amphithéâtre, noyée dans le brouillard. Entre deux lacs, le champ de Mars, lac blanc à gauche, et la prairie de Bapaume à droite, tandis que du côté de Guivelly les maisons allaient indéfiniment jusqu'au môle, à l'horizon qui remontait. La rivière pleine jusqu'au bord. Sa courbe. Les bateaux dessus. Forêt de mâts rayant le ciel gris dans hauteur de bord, aplatis étant vus à vol d'oiseau, et avec une immobilité d'estampe. Les îles sans feuilles comme de grands poissons noirs arrêtés.

La seconde rédaction développe tous les détails indiqués et même en ajoute d'autres : l'encombrement devient sensible :

On longeait un grand mur, et la ville entière apparaissait. Descendant tout en amphithéâtre jusqu'au fleuve et perdue dans le brouillard, elle semblait resserrée entre deux lacs, le champ de Mars à

1. Nous venons de voir que ce n'est pas tout à fait quand il *commence* à écrire, mais à la *seconde* phase de son travail, que se produit cet encombrement.
2. Taine, *loc. cit.*, p. 231.
3. Antoine Albalat, *Le Travail du style d'après les corrections manuscrites des grands écrivains*, p. 72-79. Le passage est emprunté à *Madame Bovary* (3e partie, chap. v).

gauche, qui était blanc, et la prairie de Bapaume à droite, qui était verte, tandis qu'elle s'étalait au-dessus et peu à peu s'éparpillait inégalement, elle se répandait en filets, comme de grandes rainures, jusqu'à l'horizon traversé par une barre d'un livide sombre : la forêt de sapins. Ainsi vue d'en haut et presque à vol d'oiseau, la Seine, pleine jusqu'au bord, arrondissant sa courbe, semblait ne pas couler. Les navires tassés contre les maisons avaient l'air aplatis sur l'eau, et leurs mâts comme une forêt d'aiguilles perçaient le ciel gris avec une immobilité d'estampe, et les longues îles sans feuilles semblaient çà et là sur la rivière de grands poissons noirs arrêtés.

Trop de couleurs, trop de lignes, trop de détails topographiques! Il faut évidemment faire un choix, le lecteur ne peut pas se représenter avec netteté tout cela, et d'ailleurs cette profusion n'est pas vraisemblable; du coup d'œil qu'elle jette sur le paysage par la portière de la diligence, Emma ne peut pas apercevoir tous ces détails minutieux. Et puis le style, sauf exception, est encore amorphe et de rythme indécis : le « chant » n'est pas encore venu. Il commence à se marquer dans la troisième rédaction.

Enfin, d'un seul coup d'œil, la ville apparaissait. Descendant tout en amphithéâtre et noyée dans le brouillard, elle s'élargissait au delà des ponts, confusément, qui allaient en s'interrompant çà et là. La campagne prolongeait inégalement ses constructions blanches jusqu'au renflement de l'horizon (jusqu'à l'extrémité du paysage que terminait comme une longue barre verte la forêt de sapins). Ainsi, vu d'en haut et presque à vol d'oiseau, le paysage tout entier avait l'air immobile comme une peinture. La Seine, pleine jusqu'aux bords, arrondissait sa courbe au pied des coteaux verts. Les navires du port, tassés tous ensemble à l'ancre, aplatis sur l'eau, restaient avec une immobilité d'estampe. Les îles de forme ovale semblaient de grands poissons noirs arrêtés. »

Mais l'attention est encore un peu dispersée, certains mots sont vagues, insuffisamment évocateurs, et la cadence reste un peu molle par endroits. Il faut achever d'éliminer les images superflues, de préciser les termes, de resserrer le rythme, afin qu'il dessine d'un trait plus ferme les contours du paysage, tout en conservant sa souplesse et son harmonie. Flaubert n'y parvient tout à fait, après de nouveaux tâtonnements, que dans la *sixième* rédaction :

Puis, d'un seul coup d'œil, la ville apparaissait. Descendant tout en amphithéâtre et noyée dans le brouillard, elle s'élargissait au delà

des ponts, confusément. La pleine campagne remontait ensuite d'un mouvement monotone jusqu'à toucher au loin la base indécise du ciel pâle. Ainsi vu d'en haut, le paysage tout entier avait l'air immobile comme une peinture : les navires, à l'ancre, se tassaient dans un coin, le fleuve arrondissait sa courbe au pied des collines vertes, et les îles de forme oblongue semblaient sur l'eau de grands poissons noirs arrêtés.

« Quelle joie, s'écriait Flaubert, quand tout y est, c'est-à-dire la couleur, le relief et l'harmonie[1] ! » Le style possède ici ces trois qualités et particulièrement le *relief* qui résulte de l'adéquation parfaite du mot à l'image, lorsque l' « expression colle sur la pensée », suivant sa formule[2], et communique directement au lecteur les ébranlements du cerveau de l'écrivain.

Et le même travail se poursuit d'un bout à l'autre de la scène ébauchée, — travail maintenant acharné et pénible, car Flaubert doit lutter contre son propre tempérament, modérer cette imagination d'une richesse exubérante et d'une précision excessive dont la tendance naturelle serait plutôt d'ajouter toujours.

II. — Le rôle de l'intuition.

Si un tableau est une suite d'images associées, une scène n'est qu'une succession de tableaux : ainsi, les comices agricoles de *Madame Bovary*, le festin des mercenaires dans *Salammbô*, la première rencontre de Frédéric avec Mme Arnoux sur le bateau qui descend la Seine dans l'*Education sentimentale*. Et de même un roman est une suite de scènes. Chaque passage d'un tableau à l'autre constitue ce que Flaubert appelle un « mouvement » de la scène, comme chaque passage d'une scène à la suivante constitue un « mouvement » du roman; et l'expression est très juste, car ces tableaux, plutôt qu'ils ne se succèdent, *se développent*, se prolongent les uns dans les autres, de façon à rendre, comme Flaubert l'ambitionnait, « la couleur en mouvement »[3], — c'est-à-dire à donner l'impression de la vie.

Tel est en effet le but de cette méthode; et l'on commence à entrevoir, en même temps, son caractère et sa valeur.

1. *Corresp.*, t. IV, p. 162.
2. *Corresp.*, t. II, p. 71.
3. *Corresp.*, t. II. p. 366.

Elle est tout ce qu'il y a de plus opposé à la méthode rationaliste, par laquelle on avance pas à pas de principe en conséquence, en faisant sortir un paragraphe du précédent par un effort d'analyse et de raisonnement. Un romancier qui emploierait cette méthode écrirait son livre ou chaque chapitre de son livre posément du commencement à la fin, en partant d'une prémisse bien nette (par exemple la définition exacte de la situation, et des mobiles qui vont faire agir les personnages) dont il tirerait et montrerait réalisées les conséquences successives. C'est ainsi que procède, semble-t-il, M. Paul Bourget; souvent, il lui arrive de commencer son ouvrage ou son chapitre par une véritable dissertation psychologique, où il énonce et explique le principe dont il va mettre en scène les applications.

Mais les œuvres de Flaubert ne sont pas des constructions de l'intelligence; ce sont des visions de l'imagination. De là vient qu'il compose au contraire par grandes esquisses d'ensemble, remaniées ensuite dans le détail, et qu'en un mot il n'applique pas une méthode d'analyse, mais une méthode de synthèse, non pas une méthode intellectualiste, mais une méthode *intuitive*.

Il n'y a que l'intuition en effet qui puisse saisir, d'une vue à la fois large et pénétrante, le mouvement qui court à travers les lignes des tableaux qu'offre la réalité, et le déroulement complexe de la vie. L'analyse ne fait que la morceler en fragments immobiles. L'observation n'atteint que les aspects extérieurs. L'artiste ne saurait s'en contenter et doit recourir à un autre mode de connaissance, plus pénétrant et plus embrassant.

Flaubert avait fait cette remarque dans une lettre à Louise Colet[1] : « Bouilhet m'a apporté hier le volume de La Caussade. Une réflexion esthétique m'est surgie de ce volume : combien peu l'élément extérieur sert! Ces vers-là ont été faits sous l'équateur et l'on n'y sent pas plus de chaleur ni de lumière que dans un brouillard d'Écosse. C'est en Hollande seulement et à Venise, patrie des brumes, qu'il y a eu de grands coloristes. Il faut que l'âme se replie. Voilà ce qui fait de l'observation artistique une chose bien différente de l'observation scientifique[2] : elle doit surtout être *instinctive*, et *procède par l'imagination* d'abord. »

1. *Corresp.*, t. II, p. 238 (1852).
2. Flaubert, entraîné par le goût très vif qu'il a personnellement et l'enthousiasme que professent généralement ses contemporains pour la Science, n'a pas

Considérer l'instinct comme un mode de connaissance plus complet, dans le domaine de la vie, et plus pénétrant que l'intelligence, c'est ce que devait faire, longtemps après que cette notion eut été pressentie et mise en pratique par Flaubert, M. Henri Bergson, et sa philosophie éclaire la pensée de Flaubert. Il voit dans l'instinct le type d'une connaissance innée de certains objets, dont l'intuition psychologique n'est que la forme consciente[1]. L'emploi du terme « observation *instinctive* » dans la phrase citée plus haut s'explique de la même façon. Ce que Flaubert désigne par cette expression un peu obscure, c'est ce que nous appellerions aujourd'hui l'intuition.

L'intuition consiste dans une aperception immédiate de la réalité, qui devance les opérations analytiques de l'esprit. De même Flaubert, quand il compose une scène de roman suivant le procédé qu'il avouait (les ébauches successives par grandes masses), devance, en saisissant et en dessinant par des points de repère le mouvement général de l'épisode, la découverte des détails, et la recherche de leur enchaînement logique. Car, par le fait même, les différents moments de la situation, les attitudes et les sentiments des personnages, toutes ces données complexes que le romancier doit combiner, se trouvent liées et raccordées entre elles, et non plus seulement juxtaposées, mais organisées comme la vie elle-même, avec ses intentions et sa signification.

On comprend aussi que Flaubert emploie le mot « imagination » pour désigner cette faculté nécessaire à l'artiste. L'imagination n'est-elle pas une connaissance anticipée de certains objets, de certains spectacles, d'une portion de la réalité? La pensée est en somme très claire, mais pour la rendre, au lieu du terme précis « intuition », il n'a trouvé que des équivalents approximatifs : « observation instinctive, imagination ».

toujours fait cette distinction. Il parle ailleurs « d'étudier les idées comme des faits et de disséquer les croyances comme des organismes » (*Corresp.*, t. III, p. 148) et de « donner à l'art, par une méthode impitoyable, la précision des sciences physiques. » (*Corresp.*, t. III, p. 80). Mais ces formules exagérées n'expriment pas exactement sa pensée, qui est, comme on le voit par ce passage, beaucoup plus nuancée et plus juste.

1. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889. Cf. Gillouin, *La philosophie de M. Henri Bergson* (Paris, Bernard Grasset, 1910), p. 9 à 55, et aussi L. Bertrand, *L'Esthétique de Flaubert*, dans *Gustave Flaubert* (*avec des documents inédits*), (Paris, *Mercure de France*, 1910), chap. II, p. 32-33.

Il n'est d'ailleurs pas faux de dire que l'artiste « procède par l'imagination, *d'abord* ». L'imagination est, en un sens, le premier degré de l'intuition, et c'est pourquoi il fallait commencer par elle, en étudiant le mécanisme mental de Flaubert. Son domaine est celui des apparences et des phénomènes accessibles aux sens. Le romancier représente d'abord les formes et les gestes, les images qui passent devant les yeux de ses personnages, puis celles qui naissent dans leurs cerveaux. Et ces dernières ouvrent déjà une porte sur l'intérieur de l'âme. Elles sont en quelque sorte les symboles des sentiments profonds qui leur sont associés et qu'elles suggèrent au lecteur : on conçoit l'état sentimental d'Emma Bovary en se représentant les images que ses lectures romanesques de jeune fille ont laissées dans son esprit[1]. Mais ces images ne sont que la surface apparente de sa conscience. L'imagination en effet s'arrête au seuil, et ne pénètre pas dans son intimité. Elle ne saisit que les manifestations extérieures et discontinues, et non pas les ressorts secrets, qu'elle permet tout au plus de deviner derrière elles. Or le romancier doit aller jusqu'à eux, et Flaubert se rend compte qu'il franchit ce second degré. Ici l'imagination fait place à l'intuition, qu'elle a préparée : c'est par l'intuition qu'il s'introduit à l'intérieur des consciences et qu'il embrasse leur développement continu.

1° *La création des personnages.* — On comprend que ce procédé de « dilatation de la conscience », comme s'exprime M. Bergson, est applicable en particulier à la création des personnages, qui est, par excellence, la tâche du romancier. L'intuition, dit encore le philosophe, permet de « se replacer à l'intérieur de l'objet par une espèce de sympathie[2] ». C'est le terme même qu'emploie Flaubert : « Associez-vous par la pensée à vos frères d'il y a trois mille ans; reprenez toutes leurs souffrances, tous leurs rêves, et vous sentirez s'élargir à la fois votre cœur et votre intelligence; une *sympathie* profonde et démesurée enveloppera, comme un manteau, tous les fantômes et tous les êtres. Tâchez *donc de ne plus vivre en vous*[3]. » Et il déclare ailleurs : « Il faut, par un effort

1. *Madame Bovary*, 1re partie, chap. VI.
2. Cité par Gillouin, *op. cit.*, p. 43.
3. *Corresp.*, t. III, p. 85. Lettre à Mlle Leroyer de Chantepie.

d'esprit, *se transporter dans* les personnages et non les attirer à soi. Voilà du moins la méthode [1]. »

Ce n'est plus seulement ici un phénomène d'imagination; c'est une véritable « transfusion » de la personnalité : « Mes personnages imaginaires m'*affectent*, me poursuivent, ou plutôt *c'est moi qui suis en eux*, dit-il à Taine[2]. Quand j'écrivais l'empoisonnement d'Emma Bovary, j'avais si bien le goût d'arsenic dans la bouche, j'étais si bien empoisonné moi-même, que je me suis donné deux indigestions coup sur coup, deux indigestions très réelles, car j'ai vomi tout mon dîner. » Et il ajoute, faisant la distinction nécessaire : N'assimilez pas la vision intérieure de l'artiste à celle de l'homme vraiment halluciné. Je connais parfaitement les deux états; il y a un abîme entre eux. Dans l'hallucination proprement dite, il y a toujours terreur; vous sentez que votre personnalité vous échappe, on croit que l'on va mourir. Dans la vision poétique au contraire, il y a joie; c'est *quelque chose qui entre en vous.* »

Qu'on aboutisse ainsi à un art « impersonnel », suivant la formule chère à Flaubert et à ses disciples, c'est chose évidente, puisque le romancier dépouille alors, pour ainsi dire, sa personnalité pour en revêtir une autre[3]. Mais cet art n'est pas « impassible » comme on l'a dit quelquefois en assimilant à tort les deux termes. Il a du reste précisé la différence qui les sépare, dans cette phrase de la première version de l'*Éducation sentimentale*, dont on comprend maintenant le sens profond : « Arrêtant l'émotion qui le troublerait, il (l'artiste) sait faire naître en lui la *sensibilité qui doit créer quelque chose*[4]. » Ce que Flaubert appelle ici « la sensibilité », — en son langage qui n'est pas toujours très sûr, quand il a besoin d'exprimer des idées abstraites, — c'est cette *sympathie* (au sens

1. *Corresp.*, t. III. p. 331. Lettre à George Sand.
2. *Corresp.*, t. III, p. 349. Lettre à Henri (*sic*) Taine.
3. Remarquons, par exemple, que c'est toujours du point de vue d'un personnage que Flaubert rédige les notes ou scénarios comme ceux que nous avons donnés en exemples (*Note sur Charles*, *Note sur Emma*, *Rodolphe*). De même, lorsqu'il fait une description, il se place toujours au point de vue du personnage avec lequel il s'identifie, ne peignant que ce qui a pu l'intéresser, rejetant tout détail, si joli qu'il soit, avec lequel il pourrait sembler, suivant son expression, « que l'auteur s'amuse » : « L'auteur dans son œuvre doit être comme Dieu dans l'univers, présent partout et visible nulle part. » (*Corresp.*, t. II, p. 155.)
4. La première « *Education sentimentale* », p. p. Louis Bertrand, *Revue de Paris*, chap. XXVII (janvier 1911).

étymologique du mot), qu'il estime la seule manifestation de sensibilité permise à l'artiste : « Notre cœur ne doit être bon qu'à sentir celui des autres[1]. » C'est, autrement dit, l'intuition, « ce pouvoir qu'a l'esprit d'appréhender immédiatement la vie et de sympathiser avec elle[2] ».

Le premier résultat de cette méthode, c'est de permettre au romancier, non plus de se représenter seulement d'une façon statique les états de conscience de ses personnages, en « substituant à la conscience même de ces états leur image, ou plutôt leur symbole intellectuel, leur idée »[3], mais d'une façon *dynamique*, en se les assimilant, en « se les faisant sentir[4] ». Flaubert arrive ainsi à faire comprendre ou plutôt deviner les sentiments naissant, se formant, se développant, sortant les uns des autres : les progrès insensibles du désir adultère dans l'âme de Mme Bovary, ou de l'amour inavoué et contenu dans le cœur de Mme Arnoux.

Un second résultat, qui est le corollaire du premier, c'est de permettre de traduire les nuances des sentiments, non pas seulement en donnant l'indication de leur intensité quantitative, mais en communiquant l'impression de leur valeur *qualitative*. Car l'artiste intuitif ne se borne pas à construire, avec des éléments abstraits de la réalité, un caractère ou une situation ; il fait coïncider sa conscience avec ce caractère, il vit cette situation, au fur et à mesure qu'il la crée : « Tantôt, à six heures, au moment où j'écrivais le mot « attaque de nerfs », écrivait Flaubert à Louise Colet[5], je sentais si profondément ce que ma petite femme éprouvait, que j'ai eu peur d'en avoir une moi-même... N'importe, bien ou mal, c'est une délicieuse chose que d'écrire, que de ne plus être *soi*, et de circuler dans toute la création dont on parle. Aujourd'hui, par exemple, homme et femme tout ensemble, amant et maîtresse à la fois, je me suis promené à cheval dans une forêt par une après-midi d'automne, sous les feuilles jaunes, et j'étais les chevaux, les feuilles, le vent, les paroles qu'on se disait, et le soleil rouge qui faisait s'entrefermer leurs paupières noyées d'amour. »

1. *Corresp.*, t. II, p. 349. Lettre à Louise Colet.
2. V. Gillouin, *op. cit.*, p. 13.
3. H. Bergson, *Les Données immédiates de la conscience*, p. 142.
4. *Corresp.*, t. II, p. 82 : « Il faut *se les faire sentir*. »
5. *Corresp.*, t. II, p. 358-359.

S'identifiant ainsi, par un effort de sympathie, avec chacun de ses acteurs, il acquiert la notion directe et précise de la nature et du degré de leurs sentiments. C'est par ce privilège qu'il parvient à faire vivre dans ses œuvres des âmes confuses, primitives et mystérieuses, toutes en demi-teintes obscures, comme celle de Salammbô, — ou des caractères inconsistants, indécis, passifs, comme celui de Frédéric Moreau dans l'*Education sentimentale* — ou encore, ce qui est le plus malaisé, à tirer des épreuves graduées de mentalités analogues : « J'ai à peindre deux médiocrités dans le même milieu, dit-il à propos d'un passage de *Madame Bovary*, et qu'il faut différencier pourtant. Si c'est réussi, ça sera, je crois, très fort, car c'est peindre couleur sur couleur et sans tons tranchés[1]. » Et la phrase pourrait s'appliquer aussi bien aux personnages de l'*Education sentimentale*, ou à *Bouvard et Pécuchet*. C'est encore une difficulté du même genre qu'il affronte en abordant le sujet d'*Hérodias* après celui de *Salammbô* : « J'ai peur de retomber dans les effets produits par *Salammbô*, car mes personnages sont de la même race, et c'est un peu le même milieu[2]. » Si la représentation avait été strictement objective, construite par induction ou déduction, sur la base du déterminisme, il n'eût guère été possible d'introduire la variété désirée : les circonstances déterminantes présentant beaucoup de ressemblance, comme Flaubert l'indique, les âmes considérées comme leur produit eussent été aussi très semblables. Mais la méthode d'intuition sympathique qu'il emploie lui permet de sentir et de faire sentir ces différences purement qualitatives.

Elle permet enfin, — et c'est son troisième résultat, — de rendre sensible la continuité mouvante d'une personnalité. Chaque individu possède, pour employer encore la terminologie bergsonienne, un *moi* superficiel et un *moi* profond. Le *moi* superficiel est celui qui touche au monde extérieur, et se révèle par les gestes qu'on accomplit, par les sensations qu'on éprouve, par les images qui s'offrent au cerveau. Le *moi* profond forme la trame solide des pensées, des sentiments et du caractère, sur laquelle la réalité brode ses dessins variés. Le véritable génie du romancier consiste,

1. *Corresp.*, t. II, p. 352.
2. *Corresp.*, t. IV, p. 244.

non pas seulement à fixer ces manifestations aisément accessibles et concrètes du *moi* superficiel, mais aussi à communiquer la sensation de ce *moi* profond dont elles sont en quelque sorte l'écume, et qui, parfois, se révèle tout à coup dans des actes où se reflète toute l'histoire de la personne. « Nos passions sont comme des volcans, écrivait Flaubert à propos de *Madame Bovary*; elles grondent toujours, mais l'éruption n'est qu'intermittente[1]. » Il s'agit non pas seulement de décrire ces éruptions, mais de laisser entendre ce sourd grondement qui les prépare, de façon à ce qu'elles apparaissent comme la résultante accidentelle du jeu de forces obscures et permanentes.

Lorsque Frédéric Moreau aperçoit pour la première fois Mme Arnoux assise sur le pont du bateau, il reçoit comme un éblouissement et, sous son regard, « il fléchit involontairement les épaules[2] ». Tous ses désirs lointains, toutes ses aspirations sentimentales, tous les rêves que son imagination, son tempérament, son éducation, ses lectures lui ont suggérés, et en même temps toute l'inquiétude d'une destinée dans laquelle vient d'entrer quelque chose d'immense et d'irréparable, — c'est tout ce système confus de pensées, dont les unes sont claires et les autres subconscientes, les unes anciennes et les autres nouvelles, c'est tout cela qui se résume dans ce simple geste.

De même quand Mme Bovary, dans la scène du comice agricole, se laisse si facilement charmer par les paroles caressantes du banal séducteur Rodolphe, c'est que tous les élans de l'âme que lui a faite son enfance, son éducation, son tempérament physiologique, son existence provinciale, etc., se ramassent pour un ébranlement suprême. Tous ces éléments venus du plus lointain de la personnalité se combinent en un système de sensations, d'images, d'émotions et de désirs qui la poussent et l'entraînent :

... Elle sentait le parfum de la pommade qui lustrait sa chevelure. Alors une mollesse la saisit ; elle se rappela le vicomte qui l'avait fait danser à la Vaubyessard et dont la barbe exhalait, comme ces cheveux-là, cette odeur de vanille et de citron, et, machinalement, elle entreferma les paupières pour la mieux respirer. Mais dans ce geste qu'elle fit, en se cabrant sur sa chaise, elle aperçut au loin, tout au

1. *Corresp.*, t. II, p. 252.
2. L'*Education sentimentale*, p. 7.

fond de l'horizon, la vieille diligence *l'Hirondelle*, qui descendait lentement la côte des Leux en traînant après soi un long panache de poussière. C'était dans cette voiture jaune que Léon si souvent était revenu vers elle, et par cette route là-bas qu'il était parti pour toujours ! Elle crut le voir en face, à sa fenêtre; puis tout se confondit, des nuages passèrent; il lui sembla qu'elle tournait encore dans la valse, sous le feu des lustres, au bras du vicomte, et que Léon n'était pas loin, qu'il allait venir..., et cependant elle sentait toujours la tête de Rodolphe à côté d'elle. La douceur de cette sensation pénétrait ainsi ses désirs d'autrefois, et, comme des grains de sable sous un coup de vent, ils tourbillonnaient dans la bouffée subtile du parfum qui se répandait sur son âme[1].

Il semble bien que l'intelligence la plus lucide ne serait pas capable de concevoir une combinaison d'éléments psychiques aussi vaste et aussi complexe. Seul, le regard de l'intuition peut pénétrer assez profondément dans l'intimité de l'être, pour aller y saisir ces impressions confuses.

2° *La composition.* — Le même caractère de complexité se retrouve dans la composition du roman, et s'explique par le même mécanisme psychique.

Flaubert n'applique pas à l'établissement de son plan la méthode d'analyse, qui dégage les rapports existant entre les idées ou les faits de façon à les classer suivant leur succession logique. L'analyse fausse la réalité vivante, en juxtaposant les états de conscience qui, dans le mouvement de la vie, se fondent et se pénètrent. Une œuvre construite selon ce procédé affecte une allure rigide, mécanique, inerte. Il est nécessaire d'introduire de la souplesse dans ce jeu trop raide des articulations de la pensée. Flaubert s'efforce d'y ménager des soubresauts de liberté, et d'y faire en quelque sorte circuler le sang.

Sa méthode permet de reproduire la variété des combinaisons de la vie, et d'en suivre des sinuosités. Elle laisse une place à l'imprévisible. L'*Education sentimentale*, cet ouvrage de la maturité de son génie, est le roman le plus curieux et le plus significatif à cet égard : « Esthétiquement parlant, avoue-t-il, il y manque *la fausseté de la perspective*. A force d'avoir bien combiné le plan, le

1. *Madame Bovary*, p. 161-162.

plan disparaît. Toute œuvre d'art doit avoir une pointe, un sommet, faire la pyramide, ou bien la lumière doit frapper sur un point de la boule. Or *rien de tout cela dans la vie* [1]. »

Ce qui fait sans cesse rebondir l'action, en effet, ce sont les résolutions successives de Frédéric, ses alternatives d'enthousiasme et d'abattement, les réactions de sa faible volonté ou de son imagination en face de la réalité, car il subit les faits plutôt qu'il ne s'en empare. Aussi ces réactions ont l'air souvent illogiques et déconcertantes. Cependant elles ne le sont pas, car ces manifestations de son *moi* superficiel ne font que recouvrir sans l'altérer « comme des végétations qui flottent à la surface d'un étang », ce *moi* intime qu'on devine par-dessous, et dont parfois un souffle plus fort remue la profondeur et laisse entrevoir la transparence.

On s'explique alors le procédé au premier abord singulier que Flaubert applique au travail de la composition. Le plan qu'il dresse avant de commencer n'est jamais qu'un plan provisoire, comme le prouvent les retouches, les modifications parfois profondes qu'il y apporte sans cesse [2]. Dans ses détails, il l'élabore au fur et à mesure de la rédaction. A chaque pas qu'il fait, il établit des scénarios successifs, — parfois très différents de l'indication qu'il avait notée dans le scénario général du début — pour chaque épisode et chaque péripétie; car il n'en aperçoit avec lucidité le déroulement que lorsqu'il se trouve entraîné dans leur mouvement.

« La vie, écrit M. Bergson dans un passage de l'*Evolution créatrice*, progresse et dure. Sans doute on pourra toujours, en jetant un coup d'œil sur le chemin une fois parcouru, en marquer la direction, la noter en termes psychologiques et parler comme s'il y avait eu poursuite d'un but... Mais du chemin qui allait être parcouru l'esprit humain n'a rien à dire, car le chemin a été créé au fur et à mesure de l'acte qui le parcourait, n'étant que la direction de cet acte lui-même [3]. »

1. *Corresp.*, t. IV, p. 435, Lettre à G. Sand.
2. Par exemple dans *Madame Bovary*, Emma, d'après le plan primitif, était la maîtresse de Léon avant d'être celle de Rodolphe. La gradation semblait plus frappante d'un amour encore romanesque à un amour plus frivole et dépravé. C'est quand la rédaction était en train que Flaubert, *sympathisant* avec son héroïne, *sentit* qu'elle ne pouvait céder, pour commencer, qu'à un séducteur expérimenté et blasé comme le bellâtre Rodolphe.
3. H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 55.

C'est ce qui apparaît dans les œuvres de Flaubert. Le plan est « bien combiné », comme il le dit, mais il n'est pas combiné *a priori*. La complexité délicate des forces vitales, — images, sentiments, impulsions, velléités ou volontés — mises en jeu dans le coin d'humanité que l'artiste représente, ne peut lui permettre d'en prévoir tous les détails et d'en fixer d'avance l'enchaînement. De là vient d'abord qu'il compose *scène par scène* : c'est seulement quand une scène est achevée que regardant en arrière, il peut « en marquer la direction »; et c'est seulement à mesure qu'il l'écrit, qu'il voit se préciser les tableaux dont il s'était borné jusque-là à imaginer vaguement les aspects et à ressentir l'impression vague. De là vient aussi l'apparente confusion, la composition prétendue défectueuse de ces romans, dont il est parfois difficile, surtout pour l'*Éducation sentimentale*, de faire un résumé méthodique.

3° L'*Expression*. — Il est naturel que, demandant à la faculté d'intuition de lui révéler les formes mouvantes de la vie, il la mette également en œuvre pour essayer de les traduire. Comme elle lui dicte les procédés fondamentaux de sa pensée artistique, elle doit le guider aussi dans le travail du style, puisque le style, à son avis, « n'est qu'une manière de penser[1] ».

Nous avons vu que Flaubert recherchait essentiellement trois qualités : la couleur, le relief et l'harmonie. En quoi consistent-elles exactement? Quelle en est la définition, en termes psychologiques?

La couleur, c'est la *qualité* de la suggestion produite par les mots ou les phrases, le genre des images pittoresques, ou la nuance des impressions affectives qu'ils ou elles éveillent. Ainsi la couleur du style de *Salammbô*, ce sera la richesse barbare, l'abondance éclatante, la sonorité violente et la rude cadence de ses phrases.

Le relief, c'est l'*intensité* de la suggestion. Il résulte de la justesse des mots, de la condensation du style et de la concentration des effets, de telle façon qu'un seul mot, ou un seul membre de phrase rassemble en soi les images ou les impressions qu'on trouve, dans un style diffus et lâche, éparpillées et affaiblies.

Mais les mots ne sont pas seulement suggestifs comme *signes*, ils le sont aussi comme *sons*. L'harmonie, c'est (en dehors de la ques-

1. *Corresp.*, t. III, p. 199, Lettre à Ernest Feydeau.

tion élémentaire d'euphonie des mots ou des phrases) l'*accord* heureux que l'artiste parvient à établir entre ces deux pouvoirs de suggestion. La recherche de l'harmonie, c'est l'art de tirer le meilleur parti des ressources offertes par la musique du langage, en vue de produire les effets désirés de couleur et de relief.

On comprend donc l'importance que Flaubert attachait à la question du rythme. Il serait absurde de n'y voir que le souci superstitieux et puéril de charmer l'oreille par des sonorités agréables : « Le souci de la beauté extérieure que vous me reprochez, écrivait-il à George Sand [1], est pour moi une *méthode*. Quand je découvre une mauvaise assonance ou une répétition dans une de mes phrases, je suis sûr que je pataugе dans le faux. A force de chercher, je trouve l'expression juste, qui était la seule, et qui est en même temps l'harmonieuse. » C'est là que se fait la synthèse de toutes les puissances d'expression, et nous avons remarqué en effet, dans l'exemple que nous avons cité, que lorsque les phrases étaient arrivées à leur forme la plus précise, la plus expressive, la plus fortement évocatrice, elles étaient aussi, et par le fait même, le mieux cadencées.

Cette synthèse, est-il possible de la réaliser par une méthode rationnelle, et pour ainsi dire scientifique? L'intelligence raisonnante ne réussit guère que dans l'analyse. Pour embrasser ces éléments nombreux, pour les fondre en un symbole riche de valeur évocatrice, — mot, phrase, ou paragraphe, — il faut faire appel à une faculté plus pénétrante et plus subtile que la pensée logique.

C'est l'intuition qui fait sentir et qui permet de soutenir d'un bout à l'autre d'un ouvrage la *couleur* qui convient au sujet. Quand on est « bourré de son sujet jusque par-dessus les oreilles » (c'est-à-dire quand on est arrivé à *sympathiser* avec lui), « alors la couleur vient tout naturellement, comme un résultat fatal et comme une floraison de l'idée même [2] ».

C'est elle aussi qui fait découvrir l'expression *juste*. Flaubert l'affirme avec force dans un passage qui paraît un peu obscur d'abord, mais qui devient très clair à la fin : « La poésie [il a dit, dans une phrase précédente : le sentiment artistique] n'est qu'une

1. *Corresp.*, t. IV, p. 225.
2. *Corresp.*, t. III, p. 112. Lettre à Ernest Feydeau. Il s'agit de *Salammbô*, dont Flaubert va commencer la rédaction.

manière de percevoir les objets extérieurs, un organe spécial qui tamise la matière et qui, sans la changer, la transfigure. Eh bien, si vous voyez exclusivement le monde avec cette lunette-là, le monde sera teint de sa teinte, et les mots pour exprimer votre sentiment se trouveront dans un rapport fatal avec les faits qui l'auront causé. Il faut, pour bien faire une chose, que cette chose rentre dans notre constitution... De cette combinaison de l'inertie et de l'éducation[1] résulte le *tact*, le *trait*, le *jet*, enfin l'illumination. Que de fois ai-je entendu dire à mon père qu'il devinait les maladies sans savoir pourquoi ni en vertu de quelles raisons. Ainsi le même sentiment qui lui faisait conclure le remède doit nous faire tomber sur le mot[2]. »

C'est l'intuition encore qui permet d'atteindre au *relief*. « Le relief vient d'une vue profonde, d'une pénétration de l'objet, car il faut que la réalité extérieure entre en nous à nous en faire presque crier pour la bien reproduire[3]. » Il n'est possible d'arriver à découvrir le terme plein, riche de suggestions variées, ramassant dans la brièveté expressive de ses syllabes tout un monde de sensations, d'images, de sentiments et d'idées, que lorsque l'artiste a réussi à prendre une conscience aiguë de la réalité qu'il veut reproduire, et à *sympathiser* avec elle. — Car la « sympathie » peut s'exercer aussi bien à l'égard d'un paysage, d'un objet matériel, que d'un être vivant et sentant : « N'y a-t-il pas des choses inertes qui sont comme animales, des âmes végétatives, des statues qui rêvent et des paysages qui pensent[4]? » Ainsi, par son *relief*, le

1. Ces mots sont expliqués par la phrase qui termine le paragraphe : « On n'arrive à ce degré-là que quand on est né pour le métier d'abord, et ensuite quand on l'a exercé pendant longtemps ». Ce que Flaubert entend par « inertie », c'est donc, semble-t-il, le génie naturel, le don inné, la force instinctive qui pousse l'artiste dans une certaine voie, sans qu'il ait à faire effort pour s'y engager. Ce génie s'oppose au talent acquis par l'étude et le travail (l'*éducation*) et doit être complété par lui.

2. *Corresp.*, t. II, p. 194.

3. *Corresp.*, t. II, p. 269.

4. *La première tentation de saint Antoine*, p. p. Louis Bertrand, 1905, édition Charpentier, p. 167. Par exemple quand Flaubert, dans la description que nous avons citée, aboutit après des tâtonnements à cette phrase douée de relief : « Elle *s'élargissait* au delà des ponts, confusément », au lieu d'une simple indication topographique il donne l'impression d'une sorte d'être aux formes mouvantes, qui avance sa masse sur la campagne. De même lorsqu'il écrit (*Madame Bovary*, p. 219) : « La nuit *douce* s'étalait autour d'eux », il prête au paysage, par cette seule épithète, une âme en harmonie avec celle des personnages.

style arrive à donner l'impression sensible de la vie éparse dans les choses, que l'artiste saisit par l'intuition.

C'est grâce à la même faculté qu'il trouve le *rythme* approprié, cette musique des phrases variables avec chaque sujet[1] (tout en conservant partout une certaine allure générale qui caractérise la manière de l'écrivain), et dont l'harmonie peut seule, par ses ressources subtiles, traduire ces impressions délicates et les faire retentir jusque dans les profondeurs de la pensée. « Il faut au prosateur, écrit G. de Maupassant dans une étude sur Flaubert[2], un sentiment profond du rythme, — rythme fuyant, sans règles, sans certitude; il faut des qualités innées, et aussi une puissance de raisonnement, un *sens artiste* infiniment subtil, aigu, pour donner à tout instant le mouvement, la couleur, le son du style, suivant les choses qu'on veut dire. »

Ce témoignage d'un disciple est précieux, si ce n'est que l'expression a trahi sur un point la pensée de l'écrivain, peu habitué à manier le vocabulaire philosophique. Il n'est pas possible de faire intervenir ici le « raisonnement ». Quelle méthode logique, quelle analyse même prodigieusement précise pourrait arriver à saisir les rapports multiples qui unissent des éléments si divers? Tout au plus est-il concevable qu'on puisse, par un effort intellectuel, en retrouver quelques-uns *après coup*, quand on étudie en critique l'art de l'écrivain. Et encore est-on nécessairement amené à lui appliquer sa propre méthode, et à s'efforcer de « sympathiser » avec lui pour suivre le mécanisme de son talent. Mais, au moment de l'élaboration, il serait impossible à l'artiste d'appréhender par l'intelligence ces relations confuses et mutuelles entre la pensée et la forme, d'en avoir la notion claire et distincte, et d'essayer de mettre en pratique, consciemment et systématiquement, les formules subtiles et compliquées auxquelles il aurait abouti. Celui qui s'y essaierait, se condamnerait à ne jamais rien réaliser, — comme Stéphane Mallarmé, qui était rempli d'idées ingénieuses et profondes sur l'art de la poésie, mais n'a produit que très peu, et sauf

1. C'est ainsi, semble-t-il, qu'il faut interpréter ce mot rapporté dans le *Journal des Goncourt* (t. V, p. 259). « Pourquoi ne traiteriez-vous pas ce sujet? lui demande Zola — Pourquoi? répond Flaubert. Parce qu'il faudrait *avoir trouvé la forme*, et la *maniere de s'en servir*. »

2. *Revue Bleue*. Janvier 1884.

un petit nombre d'exceptions, n'a produit que des monstres. C'est par le « sens artiste », comme dit Maupassant, par l'intuition, comme il eût dit si le mot avait été alors employé dans un sens bien défini, que l'écrivain parvient à sentir battre en soi le rythme de la vie et à régler sur lui les mouvements de son imagination et la cadence de ses phrases.

S'étonnera-t-on que la recherche de ces effets — telle qu'on peut la suivre à travers les manuscrits raturés, remaniés, corrigés et recopiés infatigablement — ait l'air laborieuse et pénible, et ne présente pas ce caractère de spontanéité et d'illumination brusque qu'on pourrait attendre de l'intuition? Il faut observer qu'avant que le choc ne se produise, une lente préparation est nécessaire. Il faut que l'artiste se mette pour ainsi dire en état de grâce. Dans sa pensée où se bousculent d'abord des images éparses et nombreuses, il faut que se crée peu à peu ce sentiment de large sympathie qui va les envelopper et les fondre.

Et nous retrouvons toute la suite des opérations que nous avions notées en étudiant les procédés de travail de Flaubert. A l'origine, un sentiment vague, une disposition à voir la réalité, à sentir la vie d'une certaine façon, qui se concrétise dans une certaine série d'images. Puis, le sujet conçu, les décors et les personnages entrevus, les principaux tableaux imaginés et provisoirement classés et reliés entre eux, il aborde la composition d'une de ces scènes dont il a esquissé à grands traits les principaux mouvements. Il commence alors par désencombrer son cerveau des images qui s'y pressent en foule. Et tandis qu'il se hâte de les déposer au long des pages de son premier brouillon, peu à peu se précisent les impressions complexes que les images soulèvent derrière elles. Ainsi enrichies, elles ne sont plus seulement des amusements pour l'œil de l'artiste, des objets extérieurs qu'il considère et s'efforce froidement de reproduire. Il se met à les vivre lui-même, il « entre dans la peau » de ses personnages, ou il palpite, avec ses paysages, du grand souffle de la nature. C'est alors que « le chant vient », en harmonie avec ce sentiment sympathique; c'est alors que les détails inutiles s'éliminent, les images superflues et gênantes qui nuiraient à l'impression d'ensemble et rompraient cette harmonie; c'est alors que les phrases s'organisent et se cadencent, que les mots riches de sens et de pouvoir suggestif se présentent sous la

plume et se placent à l'endroit qu'il faut, — ces phrases et ces mots « profonds du *sentiment de la chose* », comme dit Flaubert[1], lorsque « tout *sort du sujet*, idées, comparaisons, métaphores, etc. » et se combine en une émouvante et vivante synthèse.

*
* *

Telle est la méthode de Flaubert, — si toutefois on peut donner le nom de méthode à un ensemble de procédés de nature irrationnelle; car ils dérivent non pas de l'intelligence et de la faculté d'analyse, mais de l'imagination, du sentiment, de la sympathie, de l'intuition. Et pourtant c'est bien une méthode, car Flaubert ne s'est pas contenté de mettre en pratique instinctivement ces procédés, il en a pris conscience, il les a médités, et il les a formulés sinon dans un traité dogmatique, du moins dans les réflexions éparses à travers sa correspondance, et qui finissent par former un véritable corps de doctrine [2].

Méthode féconde d'ailleurs et susceptible d'applications variées. Évidemment elle ne constitue pas un système de règles d'un emploi sûr, commode et un peu mécanique comme celles du raisonnement mathématique. Taine, épris d'intellectualisme, ne semble pas l'avoir très bien comprise. Il faisait à Flaubert des objections un peu superficielles et qui ne portent pas : « La description sera inintelligible dans cent ans; elle l'est déjà pour les trois quarts des esprits. La narration et l'action, comme dans *Gil Blas* ou Fielding, sont les seuls procédés durables[3]. » Et il y revient à plusieurs reprises : « Ma thèse est toujours que son état d'esprit, la vision du détail physique, n'est pas transmissible par l'écriture, mais seulement par la peinture. Sa réponse est que c'est là son état d'esprit, et l'état d'esprit moderne[4]. » Mais ne pourrait-on pas dire, au contraire, que rien n'est plus saisissable, pour la majorité des esprits, que la vision concrète de l'image[5]? D'autant que, comme le faisait observer très justement Flaubert, un siècle de style descriptif,

1. *Corresp.*, t. II, p. 114.
2. Voir sur ce sujet : Louis Bertrand, *op. cit.*, *L'Esthétique de Flaubert* et aussi L. Ferrère, même titre, thèse (Paris, Conard, 1913).
3. Taine, *loc. cit.*, p. 233.
4. *Ibid.*, p. 235.
5. Du reste Taine n'a-t-il pas adopté lui-même, et pour rendre ses raisonnements plus clairs et plus faciles à suivre, un style très imagé?

depuis J.-J. Rousseau, a fait l'éducation de l'imagination moderne.

D'ailleurs, il n'y a pas que de la « description » dans le style de Flaubert. Ou plutôt il faut y distinguer deux sortes d'images : les unes reproduisent les formes et les couleurs, composent des *portraits* et des *tableaux*, mettent sous les yeux du lecteur les personnages et les paysages. Elles dépeignent les dehors, elles ont une valeur pittoresque et décorative. Les autres ont, comme nous l'avons vu, une valeur psychologique : le romancier les décrit comme se déroulant dans l'esprit des personnages; elles racontent leurs sensations; elles dépeignent le *dedans* de leur conscience. Elles permettent donc de suivre, d'une façon aisément saisissable, leur pensée et les états de leur sensibilité dans les contacts que la pensée et la sensibilité ont avec le monde extérieur et dans leurs rapports avec l'action : elles permettent de « se représenter » leurs impressions ou leurs rêves, en attendant qu'on « se les fasse sentir. » Les images de cette sorte ne sont donc qu'un moyen de faire naître la « sympathie » dans l'âme du lecteur, par le même processus qu'elle est née dans celle de l'auteur. Elles sont les intermédiaires par lesquels l'artiste atteint les régions les plus profondes de l'être humain, et par lesquels il traduit, en faisant appel aux qualités pittoresques, plastiques et musicales des mots et des phrases, les manifestations psychologiques les plus intimes. L'imagination apparaît bien comme le premier échelon de la connaissance intuitive, et Flaubert s'élève au second. Il est donc tout à fait injuste de dire, comme George Sand, que « son école ne se préoccupe pas du fond des choses et s'arrête à la surface[1] ».

Sa méthode est au contraire une méthode de pénétration psychologique[2]. Le romancier en a besoin, plus que tout autre, pour

1. *Correspond. de G. Sand et de G. Flaubert*, p. 434.

2. Ne pourrait-on pas remarquer en passant que, si les Allemands sont de si médiocres psychologues, c'est que, figés dans la raideur d'un pesant intellectualisme, comme le remarquait récemment M. Boutroux, et déduisant avec une rigueur impitoyable les conséquences des principes une fois posés, ils sont incapables de se hausser à cette méthode? C'est ainsi que, partant du dogme, — appuyé sur des arguments et des raisonnements pseudo-scientifiques, — de la supériorité de la race germanique, ils en ont *déduit*, d'abord son droit à dominer les races inférieures, puis toutes les applications pratiques de ce principe et toute leur conduite, en paix comme en guerre. S'aveuglant alors sur la valeur des peuples qui les entourent, ils commettent de lourdes erreurs psychologiques, faute de savoir « sympathiser » avec eux, — faute de savoir utiliser la faculté d'intuition.

animer ses personnages, pour partager, dans une intime sympathie, et évoquer leurs états d'âme jusque dans « ces infiniment petits du sentiment[1] » que Flaubert parvient à traduire. Mais l'historien[2], le psychologue ne sauraient s'en passer, ni le moraliste, ni surtout le critique.

C'est aussi une méthode de création. Loin de se donner pour but de décomposer la réalité en ses éléments, de la dissoudre par l'analyse, elle permet d'en effectuer la synthèse et de suivre le mouvement de la vie à travers ses manifestations multiformes.

C'est ce qui confère, aux yeux de Flaubert, une éminente dignité à l'art en général et à l'art du roman en particulier. Nous avons rencontré plusieurs fois le nom de M. Bergson, et c'est naturel, puisqu'il est le théoricien de l'intuition. Ce n'est pas à dire que sa doctrine doive quoi que ce soit à Flaubert. Mais il a conçu, d'une façon générale, la spéculation philosophique sur le modèle de la création artistique, et sa méthode de réflexion sur le type de la faculté esthétique. Le rapprochement était inévitable.

Tandis que M. Bergson considère la philosophie comme un art, Flaubert considère l'art comme une philosophie. L'artiste fait, pour ainsi dire, concurrence à la Nature : « Le monde est une œuvre d'art, dont il reproduit les procédés dans ses œuvres[3]. » Il construit la réalité en lui empruntant ses propres moyens : « Arrivé à un certain degré, affirme-t-il, on ne se trompe plus quant à tout ce qui est de l'âme. Ma pauvre Bovary sans doute souffre et pleure dans vingt villages de France à la fois, à cette heure même[4]. »

1. Jugement sur Flaubert prêté à Zola dans le *Journal des Goncourt*, t. IV, p. 16.

2. Le défaut de Taine historien est peut-être, justement, de n'y avoir pas recouru. Pour peindre la réalité, il *juxtapose* les détails extraits, par analyse, des documents (voir par exemple, la vie de la bourgeoisie vers 1789, *Ancien Régime*, IV, III, 3). Michelet au contraire les *combine* et les anime par une émotion sympathique, en vue d'une résurrection de la vie intégrale. Sa méthode se rapproche beaucoup de celle de Flaubert qui du reste l'admirait vivement, et sur lequel il a peut-être exercé une influence notable. De même, quand il fait un portrait psychologique, Taine le construit en parlant de la « faculté maîtresse » dégagée par analyse, et d'où il *déduit* le caractère de l'individu. Michelet au contraire pénètre ce caractère par sympathie. Aussi Taine a étudié les acteurs de la Révolution tout objectivement, du dehors, comme des phénomènes, souvent pathologiques, des sortes de « monstres », et non du dedans, en reconstituant par intuition leurs états d'âme.

3. *Corresp.*, t. II, p. 185.

4. *Corresp.*, t. II, p. 284.

Quelquefois même il la devance, la crée en quelque sorte par anticipation intuitive : « *J'avais raison!* Je tiens mon renseignement du professeur de botanique du Jardin des Plantes; et j'avais raison parce que l'esthétique est le vrai, et qu'à un certain degré intellectuel (quand on a de la méthode) on ne se trompe pas; la réalité ne se plie point à l'idéal, mais le confirme [1]. »

Le roman lui apparaît donc, de ce point de vue, comme la forme la plus complète de l'art. C'est ce qui explique qu'il s'y soit consacré exclusivement, et c'est ce qui légitime la place considérable que ce genre a prise dans la littérature contemporaine. Il est en effet la représentation de la réalité, et de la réalité en mouvement, dans ses manifestations à la fois humaines et matérielles. Si l'art a pour fonction d'interpréter la vie, de faire comprendre son « évolution créatrice », de faire saisir la signification profonde de son vaste déroulement, le romancier, qui sympathise avec elle et fixe l'expression de ses visages divers, pratique peut-être la forme d'art la plus complète et la plus haute. Le roman n'est pas fait pour le divertissement passager de l'imagination ; il contribue pour sa part, à l'explication de l'univers et à l'enrichissement de l'intelligence, en nous faisant entrevoir les rouages et la marche du mécanisme de la réalité. Surtout si l'auteur ne s'arrête pas aux cas individuels, exceptionnels, mais s'attache, comme le voulait Flaubert, aux manifestations générales, universelles, aux « côtés immuables de l'âme humaine [2] ». Telle est la conception très élevée, et en même temps très classique — sinon par la forme et la méthode, du moins par la matière et par le but, — à laquelle aboutit en dernière analyse cette esthétique du roman, fondée sur le fonctionnement de l'imagination et sur la faculté d'intuition.

ÉMILE BESCH.

1. Cité dans les *Souvenirs intimes* de Mme Commanville (en tête du tome Ier de la *Correspondance* de Flaubert), p. XLVII. Il s'agit d'un renseignement relatif à un détail de *Bouvard et Pécuchet*.
2. Préface des *Dernières Chansons* de L. Bouilhet, p. 29.

Analyses et Comptes rendus

I. — Psychologie.

Le capitaine Folliet. — Vouloir !... La volonté a la guerre. 1 vol. in-8, Chapelot, Paris, 1915.

C'est en août 1914, à Nancy, que se trouvait prête pour le tirage la morasse de ce livre. Mais, comme les obus allemands menaçaient de tomber sur la vieille cité lorraine, la publication en fut différée. Après ces longs mois de guerre qui ont mis à l'épreuve les principes directeurs de son ouvrage, l'auteur livre ses réflexions au public « estimant n'avoir rien à ajouter à son texte primitif, ni rien à en retrancher ».

Dans cette étude de psychologie militaire, le capitaine Folliet, breveté d'État-major, s'est proposé d montrer le rôle prépondérant que la volonté joue à la guerre.

Par définition, la guerre est « le conflit de deux volontés » qui se heurtent et qui, ne pouvant se mettre d'accord sur des questions essentielles, cherchent à se réduire par la force. Chacune a pour but de faire plier devant elle la volonté adverse et de lui imposer par la violence ce que tout d'abord cette volonté rebelle s'obstinait à considérer comme une injustice.

Longtemps avant les menaces de guerre, les peuples, résolus à défendre leur indépendance et persuadés que le droit sans la puissance est une barrière trop fragile, se préparent à soutenir une lutte toujours possible et parfois inévitable. Or cette préparation n'est déjà pas autre chose qu'une condensation d'énergie, d'efforts, de dépenses, de sacrifices, en un mot, qu'une « condensation de volontés ».

Parmi toutes les réserves accumulées dans cette période préparatoire, il faut compter les fortifications, les arsenaux, les fusils, les canons, les munitions et les autres choses d'ordre matériel. Mais ce qui importe surtout, c'est de façonner par une éducation militaire appropriée ces instruments de la victoire que sont des troupes disciplinées et des chefs doués de volonté : de cette volonté qui, loin de se plier aux événements, réagit avec énergie contre eux et va droit à son but, malgré les dangers et les obstacles.

Quelles sont les qualités de cette volonté supérieure?

Le chef, à quelque degré de la hiérarchie qu'il soit placé, ne doit pas être un instrument passif, uniquement préoccupé de dégager sa responsabilité en exécutant sa consigne de la façon la plus stricte et la plus étroite. Le but assigné laisse toujours une certaine latitude dans l'exécution. C'est dans ces limites que l'activité peut évoluer avec succès, pourvu qu'elle ne soit pas figée par la peur, ou, ce qui est encore pis ou même parfois criminel, retenue par la jalousie ou la rancune. L'auteur qui se plaît à tirer des leçons de la guerre de 1870, rappelle à ce sujet l'influence souvent néfaste des rivalités entre généraux. Un des divisionnaires du 3e Corps, sachant que Frossard était, à Forbach, aux prises avec l'ennemi et dans une situation difficile, ne se serait pas soucié d'aller à son aide et aurait dit cette parole aussi criminelle que grossière : « Ah! ah! le pion est dans la... marmelade; qu'il y reste! » (p. 280).

Le chef pourvu d'un haut commandement doit avoir « une idée préconçue » qui le guide au milieu des fluctuations incessantes des événements et l'empêche d'être le jouet de cette mobilité. Cette idée ne doit pas s'inspirer de règles absolues ou trop générales. L'absolu existe si peu à la guerre que les procédés suivis autrefois avec succès conduiraient maintenant aux échecs les plus retentissants. L'esprit doit fuir avec soin la routine et conserver toujours assez de souplesse pour adapter sa conduite à la situation présente.

Pour cela, il faut « voir » et savoir démêler l'écheveau embrouillé et sans cesse changeant des faits. Les illusions sont ici fréquentes. Et, en effet, les événements arrivent déformés par les exagérations de la peur ou même transformés par une imagination surexcitée qui projette sur la réalité ses visions presque hallucinatoires. S'il ne maîtrise pas avec assez de fermeté la folle du logis, le chef modifie encore le réel en affectant les récits entendus d'un « coefficient de préférence » qui lui fait accueillir avec empressement tout ce qui flatte ses désirs et rejeter sans discernement ce qui contrarie ses sentiments et ses idées.

Cependant, si grand que soit le soin qu'on apporte dans l'observation des faits ou dans l'interprétation des rapports, il règne dans toute situation militaire une inévitable incertitude. Car les intentions de l'ennemi restent toujours obscures, tant qu'elles ne se sont pas encore révélées dans l'exécution. Or, faut-il demeurer dans l'expectative et attendre passivement l'attaque de l'adversaire pour y répondre?

L'auteur repousse énergiquement cette méthode qui, pour lui, est le chemin le plus sûr de la défaite. Ce qui convient non seulement au caractère français, mais à toute armée qui a le sentiment de sa force, c'est l'activité, le mouvement, l'*offensive*. Parer les coups ne suffit pas. Il faut prendre les devants et ne laisser à l'ennemi la liberté de choisir ni le lieu, ni l'heure de l'attaque.

C'est ici que le chef devra faire preuve de décision et ne pas succomber sous le poids du pessimisme, « auquel se rattachent le senti-

ment de l'impossible pour ce qui est à faire, le sentiment de l'irrémédiable pour ce qui a été fait ».

La décision prise, il faut la poursuivre avec vigueur sans recourir, dès les premières difficultés, aux « conseils de guerre » qui par le heurt des opinions opposées, aboutissent aux conclusions moyennes, les pires de toutes. Loin de vouloir s'abriter derrière une responsabilité collective, le vrai chef militaire persévère dans son dessein et commence par se vaincre lui-même « en remportant une première victoire sur les instincts et les sentiments timorés qui le poussent à différer son vouloir ou à le marquer de timidité ».

Mais la volonté ne consiste pas seulement dans une discipline intérieure, elle réside surtout dans ses manifestations externes, dans l'exécution. Toutes les énergies doivent être tendues pour rendre l'action plus rapide, plus pressante, plus décisive. Si de grands sacrifices en or et en vies humaines sont nécessaires, il faut s'y résoudre sans se laisser amollir par les regrets ou par la pitié. Et dans la première page de son livre, le capitaine Folliet, qui regrette « d'être réduit à n'être jusqu'ici qu'un acteur lointain du drame le plus grandiose de tous les temps », cite, en les faisant siennes, ces paroles du Règlement militaire français : « La guerre est une tragédie sanglante, il est contraire à son essence même de s'y montrer avare du sang versé ; la trame doit en être conduite avec le maximum d'énergie, par la mise en œuvre totale, intense, tenace et brutale des moyens dont on dispose, sans souci des pertes en or et en vies humaines. »

En d'autres temps, l'apologie de l'or transmué en obus meurtriers, du sang versé sans mesure, d'une guerre impitoyable et menée avec brutalité, choquerait profondément notre délicatesse. Par ces temps de luttes sans merci, de pareils éloges ne scandalisent plus, pas même les philosophes les plus portés à croire jadis que le Droit pouvait fournir une base solide à l'accord entre les peuples.

Parlons de justice et de raison aux nations qui sont capables d'entendre ce langage. Aux autres, l'argument du poing et l'éloquence du 75!

ARTHUR BAUER.

II. — Théorie de la Connaissance.

A. Dellepiane, prof. à l'Université de Buenos-Aires. — LES SCIENCES ET LES MÉTHODES RECONSTRUCTIVES, traduit de l'espagnol par Émile Chauffard, 1 vol. in-8, 160 p. — Bibl. sociologique internationale, Paris, Giard et Brière, 1915.

Ce livre résume un cours de philosophie du droit professé à l'Université de Buenos-Aires en 1913. L'objet principal en est la preuve judiciaire, considérée, ce qui est une idée très heureuse, dans son

rapport avec les procédés logiques analogues qu'on rencontre dans certaines autres sciences. Bien que l'ouvrage, au point de vue de sa forme, se ressente de son origine orale, et consiste en rédactions qui ont souvent l'air un peu hâtives, on y trouve un assez grand nombre d'observations intéressantes; et la conception des « Sciences reconstructives », qui domine l'ouvrage, mérite d'être prise en considération. Sous ce nom, l'auteur entend toutes les sciences qui partent d'*indices* (c'est-à-dire de phénomènes actuellement observés qui peuvent être le signe ou la preuve de phénomènes antérieurs) et qui s'en servent pour remonter aux événements passés, grâce aux lois bien établies qui rattachent les causes aux effets. Telles sont la paléo-astronomie, la géologie, — avec ses deux annexes, la paléographie et la paléoclimatologie, — la paléontologie végétale, animale et humaine, la préhistoire, la linguistique historique, la grammaire comparée, enfin l'histoire proprement dite, dont on pourrait considérer la théorie de la preuve judiciaire comme une application spéciale. Ces sciences ont toutes pour objet de déterminer le passé en tant qu'il se compose de faits singuliers, au sens logique de ce terme, de faits précis et datés.

L'exposé des doctrines sur la preuve judiciaire, qui forme le gros de l'ouvrage, est fait d'une manière très claire, très facile, amplement illustré d'exemples, quelques-uns empruntés au jurisconsulte Lopez Moreno, dont les idées sont spécialement discutées. Il fait bien voir, à côté des questions de théorie, les difficultés de pratique qui surgissent en cette matière, et pourra rendre service aux philosophes, moins habitués à prendre leur documentation dans les méthodes juridiques que dans celles des mathématiques ou des sciences naturelles. La discussion des « présomptions légales », la critique de la preuve dans la législation et la jurisprudence argentines [1], celle de l'aveu, de la preuve par témoins, par experts, de la preuve littérale, tout cela peut suggérer des considérations logiques de plus d'une sorte. Sans doute, ce petit livre est loin de rendre inutile le *Traité des preuves judiciaires* de Bentham, ou celui de Bonnier et Larnaude. Aussi bien ne vise-t-il pas au même but : il est infiniment plus simple, moins technique ; et il s'applique en même temps, ce qui fait son originalité, à maintenir sans cesse un parallèle avec les procédures analogues qu'utilisent d'autres recherches. La dernière leçon : « Généralisation des principes de la preuve », compare la preuve judiciaire aux opérations reconstructives des diverses sciences que nous avons énumérées plus haut; elle utilise particulièrement, entre autres, les articles publiés par M. Léon Bertrand sur la géologie, par M. Salomon Reinach sur l'ar-

1. Il est regrettable que le traducteur n'ait pas ajouté à ce chapitre le texte des articles visés, et auxquels il est fait simplement allusion. Tous les étudiants en droit de Buenos-Aires les avaient sans doute sous les yeux; mais il n'en est pas de même pour le lecteur français.

chéologie, dans la collection *La méthode dans les Sciences*[1], et se plaît à y relever des formules quasi juridiques, qui montrent bien l'unité de la « preuve par indices ».

L'auteur marque aussi fort nettement que l'exclusion du hasard, et celle de la falsification de la preuve par une personne intéressée, sont les conditions nécessaires d'une démonstration par indices. Mais il ne semble pas connaître le livre où M. Darbon a fait un si remarquable effort pour étudier de près la première de ces opérations logiques. Il est vrai que le titre de ce livre, *L'explication mécaniste et le nominalisme*, n'avait rien qui pût révéler à un jurisconsulte qu'il contient un chapitre très dense et très suggestif sur l'induction et le hasard. Car ce n'est pas seulement la preuve du fait individuel, mais celle de toute hypothèse scientifique, qui s'appuie sur cette élimination. Stuart Mill, dans le troisième livre de sa *Logique*, s'est posé la question de la même manière et a montré l'un des premiers la nécessité, dans la démonstration des lois empiriques, d'exclure les coïncidences fortuites. Il poussait même déjà l'analyse assez loin, puisqu'il essayait de ramener toute la preuve à l'un des théorèmes donnés par Laplace dans son *Essai sur les probabilités* (ou plutôt à une variante de ce théorème). M. Darbon, qui suit Cournot, part d'une formule un peu différente, prise chez Bayes, et qui d'ailleurs ne me paraît pas non plus répondre bien exactement au problème épistémologique de l'induction. — Mais M. Dellepiane ne suit jusque-là ni Mill, ni Cournot, et n'essaie aucun schème algébrique de la preuve par indices. On croit en deviner la raison, encore qu'il ne la donne pas et qu'il se contente de laisser de côté ce genre de considérations : c'est sans doute qu'à son avis la conviction du magistrat ne peut jamais dépendre d'une évaluation numérique, mais seulement d'une appréciation morale, semblable à ces évaluations de probabilités qui nous guident dans la vie quotidienne, et qui ne peuvent être que senties par le bon sens, le tact et le jugement. Mais n'en pourrait-on pas dire autant du physicien? Au fond, l'un de ces points de vue n'exclut pas l'autre; et la recherche précise de la « probabilité des causes », dans les cas ultra simples et artificiels que nous sommes capables d'analyser par le calcul, n'est peut-être pas inutile à éclairer par analogie ceux où notre instinct intellectuel doit jouer le principal rôle.

Sur la nature même du hasard, M. Dellepiane s'en tient strictement à la thèse de Cournot. « Ces problèmes, dit-il, ont été l'objet en ces derniers temps, de nombreuses études de la part de logiciens, de statisticiens, de sociologues et de mathématiciens éminents, qui les ont examinés sous les points de vue les plus distincts et ont abouti aux conclusions les plus diverses. Parmi la discordance et l'hétérogénéité des opinions, les idées tendent toutefois à s'éclaircir relativement au concept du hasard : celui-ci paraît consister tout simplement dans la

1. Deuxième série. Alcan, éditeur, 1911.

rencontre de phénomènes ou de séries de phénomènes indépendants, c'est-à-dire ne se trouvant unis ni entre eux, ni avec d'autres phénomènes ou d'autres processus par un lien régulier de causalité [1]. » « Plus l'éloignement de deux séries phénoménales indépendantes est grand, et moindre la solidarité entre elles, plus est improbable la rencontre qui donne lieu à un cas fortuit, de sorte que si celui-ci vient à se produire, il provoque dans l'esprit une impression de surprise d'autant plus intense que la rencontre était moins probable » (64-65). Il ne me semble pas que la comparaison des théories modernes donne si pleinement raison à Cournot. Que répondre à l'objection, si bien mise en lumière par Poincaré, d'après laquelle le hasard se montre, et se montre même sous sa forme la plus classique, dans le cas du jeu de dés, où tout le résultat d'un coup dépend d'une cause unique, la façon dont les dés ont été lancés? On en dirait autant de la roulette, où le croupier seul met en mouvement le cylindre et la bille. La question est donc loin d'être résolue par la formule que proposait la *Théorie des chances et des probabilités*.

Un autre chapitre de l'ouvrage appellerait aussi des compléments. C'est celui qui concerne la preuve par témoins. Il est commun à l'histoire et au droit, mais il relève également de la psychologie. De tous ces côtés il y aurait à prendre. En histoire, depuis Daunou, la critique du témoignage est un problème classique : on en trouve, notamment, un excellent exposé dans l'*Introduction aux études historiques* de MM. Langlois et Seignobos. Du coté du droit, on peut citer la *Psychologie criminelle* de Gross, traduite en français sous le titre de *Manuel pratique d'instruction judiciaire*. Stern aussi a beaucoup fait, dans cet ordre d'études, et par lui-même et par les travaux qu'il a provoqués. Le recueil publié sous sa direction, *Contributions à la psychologie du témoignage*, mérite d'être consulté. Il en est de même des divers articles qui ont paru sur cette question dans les *Archives de psychologie* (Mlle Borst, Mlle Lelesz) et notamment des expériences si caractéristiques faites par M. Claparède à l'Université de Genève. On peut encore mentionner, quoique plus anciennes, les recherches de Binet sur le témoignage et la suggestibilité. Il y a là toute une mine d'observations psychologiques qu'il aurait été facile d'exploiter.

Mais je ne voudrais pas laisser l'impression que le livre de M. Dellepiane se fasse remarquer surtout... par ce qu'on pourrait utilement y ajouter. Pour bien se rendre compte de ce qu'il vaut, il faut songer que c'est un cours de droit, et dans lequel l'auteur a délibérément abandonné la méthode exégétique usuelle, pour la méthode comparée et pour l'analyse philosophique. Au lieu d'examiner isolément, en suivant pas à pas les articles du Code, les moyens de preuve classiques

1. Il faut lire, je pense, « ni avec d'autres phénomènes ou d'autres processus *qui en soient la cause commune* »; car, telle quelle, cette formule s'appliquerait à n'importe quel événement.

qu'énumère celui-ci, il va du premier coup à l'idée de la preuve, et même à celle de la vérité, à laquelle il consacre une esquisse de quelques pages. Il se rattache, par là, à cette école nouvelle de juristes dont la libre interprétation accorde plus d'importance à la « raison » et à la « nature des choses » qu'à la lettre de la loi et à la volonté du législateur. Des philosophes ne peuvent qu'être sympathiques à cette philosophie. Et si de plus elle se présente sous la forme d'un livre agréable et facile à lire, il ne faut pas lui faire grief de montrer aussi quelquefois le revers de ses qualités.

A. LALANDE.

III. — Histoire de la Philosophie.

V. Delbos. — LE SPINOZISME. Cours professé à la Sorbonne en 1912-1913. Paris, Société d'imprimerie et de librairie, 215 p.

Les lecteurs du beau livre de M. Delbos sur le *Problème moral dans la Philosophie de Spinoza* souhaitent depuis des années que l'auteur, parmi ses autres travaux, trouve le temps de le rééditer : outre que l'ouvrage est épuisé et presque introuvable en librairie, ils savent que M. Delbos n'a pas cessé d'étudier le spinozisme, qu'il a encore beaucoup à leur apprendre sur cette doctrine et qu'une édition nouvelle serait tout autre chose qu'une simple réimpression. A défaut de la satisfaction toujours attendue, la publication du cours professé à la Sorbonne en 1912-1913 nous apporte du moins sur des points de première importance des éclaircissements précieux.

En ce qui concerne les rapports du spinozisme avec les doctrines antérieures, M. Delbos s'attache surtout à nous montrer comment le rationalisme cartésien est devenu pour Spinoza « l'instrument de démonstration » dont il avait besoin pour établir sa thèse fondamentale : au regard d'un entendement *assaini* l'amour de Dieu et l'amour de soi ne sont pas deux choses distinctes entre lesquelles il faille choisir ou qu'on doive subordonner l'une à l'autre, c'est une seule et même chose; la vie éternelle ne s'achète pas au prix de certains sacrifices, elle consiste dans la connaissance de notre vraie nature. Des comparaisons fréquentes entre l'expression encore imparfaite, dans le *Court Traité*, d'une pensée qui se cherche et son expression définitive dans l'*Éthique*, nous permettent d'assister à « l'effort de coordination systématique par lequel Spinoza a tenté d'égaler l'évidence intellectuelle de la doctrine à la puissance de l'idée profonde qui l'animait » (p. 12). A la fin du volume une note sur les rapports du *cartésianisme et du spinozisme* achève de nous faire comprendre en quelle manière la pensée de Descartes a vraiment agi sur celle de Spinoza; par là même nous mesurons mieux encore la distance qui sépare l'intellectualisme de l'*Éthique* du naturalisme dont on l'a souvent rapproché.

Le point de départ de Spinoza, qu'on peut chercher dans le *1er Dialogue* (à la suite du chapitre II du *Court Traité*), est sans doute un amour ardent de la nature conçue comme un Être infini qui enveloppe dans son unité la totalité des êtres particuliers ; le principe de l'immanence est posé dès ce moment et il faut reconnaître en Spinoza une tendance panthéiste qui lui est commune avec Giordano Bruno et d'autres philosophes de la Renaissance. Épris de clarté géométrique, soumis avec délices aux rigueurs de la méthode cartésienne, son esprit ne pouvait s'en tenir à un naturalisme intuitif ou sentimental, plus ou moins teinté de mysticisme. L'objet de son amour, pour le satisfaire et lui *communiquer* le bien dont il était avide, devait être sinon exactement le Dieu de Descartes, du moins un Être de l'essence duquel on pût, par la vertu de son intelligibilité, conclure immédiatement l'existence. Ainsi pour Spinoza comme pour Descartes, l'idée de Dieu, non celle de la Nature ou de la Substance, est l'idée maîtresse. Dieu se pose avant le monde parce que seul il est clairement pour la pensée l'être dans sa perfection.

Ne pouvant suivre M. Delbos pas à pas, comme nous aurions plaisir à le faire, dans l'exposition très claire et très précise qu'il nous donne de la doctrine, nous choisirons l'un des points sur lesquels il apporte le plus de vues nouvelles; tenant compte de quelques indications contenues dans le reste de l'ouvrage, nous chercherons surtout à résumer les enseignements de la 6e Leçon sur le *Dieu de Spinoza*; nous serons amenés ainsi à nous demander quels peuvent être les rapports de l'homme avec Dieu, suivant l'interprétation de M. Delbos, et préparés à comprendre le jugement qu'il porte sur le résultat obtenu par Spinoza dans sa tentative de démonstration.

Pour que cette tentative puisse être sinon menée à bien, au moins entreprise avec quelque espoir de succès, la présence dans l'homme de *quelque chose* de divin ne saurait évidemment suffire. L'originalité philosophique de Spinoza, parmi les penseurs d'inspiration religieuse, consiste précisément à ne pas opposer l'*esprit* à la *chair* ou la vie éternelle à la vie présente : « la vie éternelle s'exprime directement dans la vie présente et elle en justifie tout ce qui s'y produit de réalité positive, de puissance certaine, de joie durable » (p. 148). Ce n'est donc pas, ce ne peut pas être à une mort suivie de résurrection que nous convie l'auteur de l'*Éthique*; l'essence même de notre être individuel considéré sous ses deux aspects, âme et corps, est éternelle et en un sens on peut dire que c'est *tout l'homme* qu'il s'agit de sauver par la perception claire de cette éternité. Autant par suite l'idée de *modification* convient à Spinoza, autant celle d'incarnation lui paraît inadmissible. Les choses telles que l'homme, dont l'essence n'enveloppe pas l'existence, et qui toutes dépendent les unes des autres, doivent être, pour qui sait les envisager dans leur vérité et leur totalité, rigoureusement équivalentes à Dieu, la *nature naturée* à la *nature naturante*. Ainsi se trouve exclue l'idée d'une création par décret

arbitraire, encore plus celle d'une créatien *sub ratione boni* qui n'épuiserait pas la puissance causale de Dieu et porterait atteinte à sa perfection. Dieu n'est pas un Esprit mais une Chose infinie qui a pour caractère propre son intelligibilité ; il faut donc en affirmer immédiatement comme attribut tout ce qui n'est pas en autre chose et peut se concevoir par soi. Les attributs innombrables de Dieu ont commencé par être eux-mêmes des substances et conservent un caractère substantiel. Bien que nous en connaissions deux seulement, il doit exister de chacun d'eux une idée claire et, pour cette raison même, ils sont divins ou unis en Dieu, comme le montre très bien M. Delbos discutant dans la 5e Leçon la thèse d'Erdmann suivant laquelle les attributs ne seraient que des *attributions* opérées par le seul entendement en rapport avec ses façons de penser, et la thèse opposée de Kuno Fischer qui perd de vue le caractère le plus fondamental de l'être en soi, son intelligibilité immédiate, et tend à subordonner en Dieu l'essence à la puissance alors qu'au contraire la puissance découle logiquement de l'essence. Dieu étant une substance et, par exemple, à la fois la Pensée en soi et l'Étendue en soi, Dieu est cause immanente du monde, non cause transitive. Dieu posé, le monde est produit ou engendré par une action *nécessaire*, d'une nécessité tout intérieure bien entendu et par conséquent identique à la liberté souveraine au sens spinoziste. Il paraît donc peu admissible *a priori* que ce Dieu ait à aucun degré le caractère d'un Dieu personnel, d'un Dieu, plus ou moins semblable à celui d'Israël, qui commande et veut être obéi. On sait cependant que certains exégètes, en particulier Victor Brochard, ont soutenu la thèse contraire. M. Delbos qui examine cette interprétation avec le plus grand soin, montre qu'elle est mal fondée. Sans doute il y a en Dieu une idée tant de son essence que de ce qui suit nécessairement de son essence, et cette idée enveloppe la connaissance d'elle-même, mais cette idée, identique à l'entendement infini, n'est qu'un *mode*, infini et immédiat à la vérité, comme l'est le mouvement. Sans doute aussi c'est le monde qui est en Dieu, non Dieu qui est dans le monde; une distinction essentielle est maintenue « entre la causalité infinie de Dieu, pleinement définissable par elle-même, et le système des effets qui en résulte même nécessairement » (p. 75). Pas plus que l'existence des modes infinis, cette distinction ne doit faire perdre de vue les déclarations si nettes et si fréquemment réitérées de Spinoza sur l'équivalence en Dieu de tous les attributs et l'impersonnalité de la Substance infinie; Dieu *dans sa nature absolue* est « complètement étranger à la personnalité »; « s'il est sous un certain aspect la Pensée en soi, il n'est point *primitivement* une Pensée pour soi » (p. 75).

Toutefois M. Delbos pense qu'il y a quelque chose à retenir de la thèse soutenue par Brochard. Les modes infinis et immédiats, ou du moins l'entendement infini, lui semblent exister en dehors des modes infinis et *avant* eux. « Dieu prend conscience de lui-même avant de se

modifier et de se révéler par les esprits particuliers » (p. 75). Il faut entendre évidemment non que Dieu prend conscience de lui-même avant *toute* modification, puisque l'entendement infini est lui-même un mode, mais que Dieu produit une idée de lui-même avant de produire aucun esprit particulier. Il existe ainsi en Dieu une « espèce de personnalité » (p. 167) qui, pour n'être pas primitive et inhérente à sa nature absolue, n'en a pas moins une haute importance. De même, se fondant sur la Prop. 35 de la 5e partie de l'*Éthique*, M. Delbos nous dit que « l'amour intellectuel infini dont Dieu s'aime lui-même se distingue de l'amour des âmes particulières pour lui » (p. 167).

Dès lors que Dieu est conçu comme se connaissant et s'aimant lui-même en dehors des modes finis et, si l'on peut dire, sans avoir besoin d'eux, le lien de nécessité que Spinoza a voulu établir entre Dieu et le monde se relâche; l'équation initiale *Deus sive Natura* perd de sa rigueur. S'il n'est pas à proprement parler une créature existant par le bon vouloir de Dieu, le monde ne se déduit pas non plus tout à fait de Dieu comme les propriétés d'une chose clairement conçue se déduisent de sa définition. La production du monde, bien que nécessaire, est subordonnée dans le fond « à l'incompréhensible raison qui fait que la substance, au lieu d'enfermer en soi toute sa puissance productrice, la manifeste et la développe par des modes » (p. 175). « Tout en rejetant l'idée d'une création absolue, Spinoza n'en est pas moins forcé de conserver à son insu quelque chose de l'incompréhensibilité et de la subjectivité que suppose cette idée » (*ibid*).

L'homme qui n'est pas nécessaire par lui-même, puisque son essence n'enveloppe pas l'existence, ne l'est pas non plus absolument et rigoureusement par son rapport à Dieu puisqu'il fait partie d'un monde qui ne se déduit pas de Dieu avec une nécessité géométrique. Bien mieux le salut de l'homme est rendu possible par l'amour intellectuel de Dieu et cet amour lui-même ne fait qu'un avec l'amour de Dieu pour les hommes; il existe donc entre Dieu et l'homme un lien d'une nature particulière et tout intime, un lien d'amour, dont Spinoza a bien pu s'efforcer d'établir la nécessité, mais en introduisant dans ses prémisses quelque chose de plus qu'elles ne devraient contenir s'il était resté entièrement fidèle à la méthode géométrique et aux définitions posées au début de l'*Éthique*. Si le salut de l'homme n'est pas l'effet nécessaire de l'ordre des choses tel qu'il découle de la Substance infinie, il devient une *fin* éternellement voulue par un Dieu sauveur; ainsi se trouve réintégrée dans le spinozisme l'idée de fin que son auteur avait voulu en exclure.

Déjà dans plusieurs autres parties de son étude, M. Delbos avait signalé dans le système la présence d'un « finalisme latent » : « Spinoza rejette expressément les causes finales mais il explique l'univers par une essence suprême et des essences particulières. Or cette notion d'essence, en supposant l'antériorité d'une nature intelligible par rapport à ce qui doit se manifester et se produire, n'est-elle pas le

substitut de l'idée d'une préordination par des fins? Substitut seulement imparfait... très important malgré tout par les avantages qu'il donne en dessous au système, puisqu'il lui permet de soutenir que l'individualité des êtres est fondée en raison, que la persévérance de ces êtres dans leur être, fait d'inertie en apparence et mécaniquement déterminable, implique l'affirmation de ce qu'ils ont de plus actif et en un sens de plus spontané, que la rationalité du vrai est dans la nature universelle la force dominante, et qu'elle doit par suite dans la nature humaine prévaloir sur l'irrationalité des passions » (p. 175, 176).

Aussi M. Delbos est-il fondé à dire dans sa conclusion : « Malgré son effort souvent heureux et fécond vers la perfection systématique, le spinozisme enferme des virtualités ou des postulats latents qui l'empêchent de se fixer définitivement dans la forme qu'il s'est donnée » (p. 177). La tentative de Spinoza pour satisfaire par la connaissance pure, tout objective, le désir de vivre heureux qui est au cœur de l'homme, mérite l'admiration; on ne peut dire qu'elle ait réussi.

Admirablement lié dans toutes ses parties, appuyé, comme il l'est constamment, sur des textes que M. Delbos interprète avec une sagacité pénétrante, cet exposé de ce que, pour faire court, nous appellerons la théologie de Spinoza, sera lu et médité avec fruit comme tout l'ouvrage, par quiconque s'intéresse à la philosophie. Dirons-nous qu'il nous a entièrement convaincu? L'interprétation de M. Delbos repose, si nous l'avons bien comprise, sur les deux thèses suivantes : 1° primauté de l'essence : l'intelligibilité d'une chose est posée avant son existence; 2° attribution à Dieu d'une *espèce* de personnalité : l'entendement infini ou l'idée que Dieu a de lui-même existe avant les esprits particuliers et en dehors d'eux, l'amour de Dieu pour lui-même existe en dehors des âmes particulières et avant elles. De ces thèses, la première est incontestablement conforme à la pensée de Spinoza, mais le rationalisme dont elle est l'expression, entraîne-t-il comme conséquence inévitable un finalisme « latent » ou déguisé? Spinoza fait au moins tous ses efforts pour échapper à cette conséquence et, sans affirmer qu'il ait réussi, nous pensons que, même après l'exposé de sa doctrine donné par M. Delbos, la discussion reste possible sur ce point. Quant à la deuxième thèse, elle nous paraît, comme elle paraît à M. Delbos (voir p. 75, les dernières lignes), bien difficile à concilier avec la nature absolue de Dieu et en particulier avec l'équivalence expressément reconnue de tous les attributs. Aussi hésitons-nous à l'accepter. Le mouvement, mode infini et immédiat de l'étendue, est sur le même rang que l'entendement infini et aussi près de Dieu. Dira-t-on que le mouvement existe en dehors des choses mues et avant elles? A la vérité M. Delbos, après avoir combattu dans la 5e Leçon l'interprétation idéaliste du spinozisme qu'on trouve dans Pollock, nous donne à entendre plus loin (p. 176) que Spinoza, tout en n'accordant en principe aucune prévalence à la pensée, est obligé,

malgré qu'il en ait de plier ses prémisses à l'avènement de la connaissance et à l'accomplissement du salut pour l'homme, et d'introduire dans la Pensée absolue, indifférente en soi, quelque chose comme une pensée de bienveillance particulière pour l'homme, peut-être même pour quelques élus parmi les hommes. Mais cette déformation des prémisses, M. Delbos n'est-il pas amené à la déclarer nécessaire précisément parce qu'il a un peu trop concédé à la thèse de la personnalité divine? Si l'on maintient à la Pensée, attribut de Dieu, le caractère tout objectif qu'elle a au moins primitivement de l'avis de M. Delbos, nous ne voyons pas bien pour quelle raison un mode infini de la pensée, plus qu'un mode infini de l'étendue, se détacherait de l'ensemble des modes finis. Une autre interprétation nous paraît au moins possible. Spinoza ne voudrait-il pas dire simplement que dans la *nature naturée* ni le mouvement, ni le penser, dont le propre est de former une idée de Dieu, n'ont commencé, parce qu'ils se déduisent immédiatement et nécessairement, l'un de l'attribut divin de l'étendue, l'autre de l'attribut divin de la pensée? Nous objectera-t-on les termes mystiques de *fils* et de *premier-né* de Dieu qu'emploie Spinoza en parlant de l'entendement infini (et aussi du mouvement)? Nous répondrons que ces termes dont l'origine alexandrine, chrétienne ou kabbaliste n'est pas douteuse, se trouvent dans le *Court Traité* et que précisément dans cet ouvrage, Spinoza semble bien n'admettre en Dieu d'autres modes de penser que ceux qui sont dans les créatures : *wy hebben gezeid, dat aan God geene wijze van denken, buyten die de welke in de schepzelen zijn, en konnen toegepast worden* (partie II, chap. XXIV). Comment d'ailleurs l'amour d'une âme humaine pour Dieu pourrait-il être une partie de l'amour de Dieu pour lui-même, ce que Spinoza dans l'*Éthique* affirme expressément qu'il est (dernière phrase de la démonstration de la Prop. 36, partie V), si l'amour de Dieu pour lui-même n'avait pas pour éléments composants les amours des âmes particulières, et si l'intellect infini de Dieu n'était pas aux intellects particuliers ce qu'un tout est à ses parties?

CH. APPUHN.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXXXI

Arréat. — Nos poètes et la pensée de leur temps. 359
Besch. — L'esthétique du roman. 563
Boirac. — Le problème religieux et les sciences psychiques . . 313
Bourdon. — La doctrine pluraliste. 409
Delage. — Portée philosophique et valeur utilitaire du rêve. . . 1
— . — Le rêve dans la littérature moderne. 209
Dufaux. — Une forme de l'automatisme social. 288
Dugas. — L'Anti-associationnisme. 433
Goblot. — Le principe des nationalités. 497
Ioteyko (Mlle). — Théorie psycho-physiologique de la droiterie. 514
Le Dantec. — Le problème de la mort. 105
Palante. — Nostalgie et futurisme 327
Paulhan. — La valeur humaine de la vérité. 24
Pérès. — La pensée symbolique du point de vue de l'introspection et dans ses applications à l'esthétique. 165
Philippe. — Technique mentale d'un système de gymnastique . 451
Piéron. — L'objectivisme psychologique et la doctrine dualiste. 61
Proal. — La psycho-pathologie historique. 135
Récéjac. — Le fait moral et le fait social. 546
Ribot (Th.). — La crédulité primitive et ses survivances. . . . 275

NOTES ET DISCUSSIONS

Claparède. — Sur la fonction du rêve 298

NOTES ET DOCUMENTS

Dugas. — Les particularités de la mémoire affective d'après Stendhal. 72
Ossip-Lourié. — Sur la mégalomanie et sur l'âme collective . . 372

REVUE CRITIQUE

Arréat. — Nietzsche and the Ideals of modern Germany (H. L. Stewart) 377
Dauriac. — Essai sur le rapport entre le dualisme et le théisme de Kant (Stefanescu). 83
Dugas. — Enseignements psychologiques de la guerre européenne (Gustave Le Bon). 300

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Collin. — Le développement de l'enfant 480
Delbos. — Le Spinozisme 601
Dellepiane. — Les sciences et les méthodes reconstructives . . 597
Durell (Fletcher). — Fundamental Sources of Efficiency 475

Ellero. — La vita dei popoli 482
Ferrière (Adolphe). — La loi du progrès en biologie et en sociologie, et la question de l'organisme social 184
Fiessinger. — Les maladies des caractères 477
Flournoy. — Une mystique moderne 91
Folliet. — Vouloir!... La volonté à la guerre. 595
Prince (Morton). — La psychologie du Kaiser 182
Russell (Bertrand). — Our Knowledge of the External World . 306
Sidgwick. — Elementary Logic 387

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Duhem (Pierre). — La science allemande 188
Jackson. — Texts to illustrate a Course of Elementary Lectures on the History of Greek Philosophy 395
Jevons (F. B.). — Philosophy : What is it? 395
Neeser. — Le problème de Dieu 189
Platon. — Le Banquet ou de l'Amour 396
Silberstein. — The Theory of Relativity. 394
Spinoza. — Œuvres complètes. 393
Ward (James). — Naturalism and Agnosticism 396

REVUE DES PÉRIODIQUES

Archives de Psychologie 94
La Cultura. 495
Mind 202
Rivista di Filosofia. 492
Scientia 102, 194, 311, 401
The British Journal of Psychology 96
The philosophical Review 399
The psychological Review 486
Travaux du Laboratoire psychologique de l'Université de Californie 486

VARIA

La science française. 308
Les classiques de la science 206
Questioni riguardanti le Matematiche elementari 309

CORRESPONDANCE

Lettre de M. J. Combarieu. 191
Lettre de M. le Dr J. Muzzioli 192

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

B
2
R4
t.81

Revue philosophique de la France
et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY